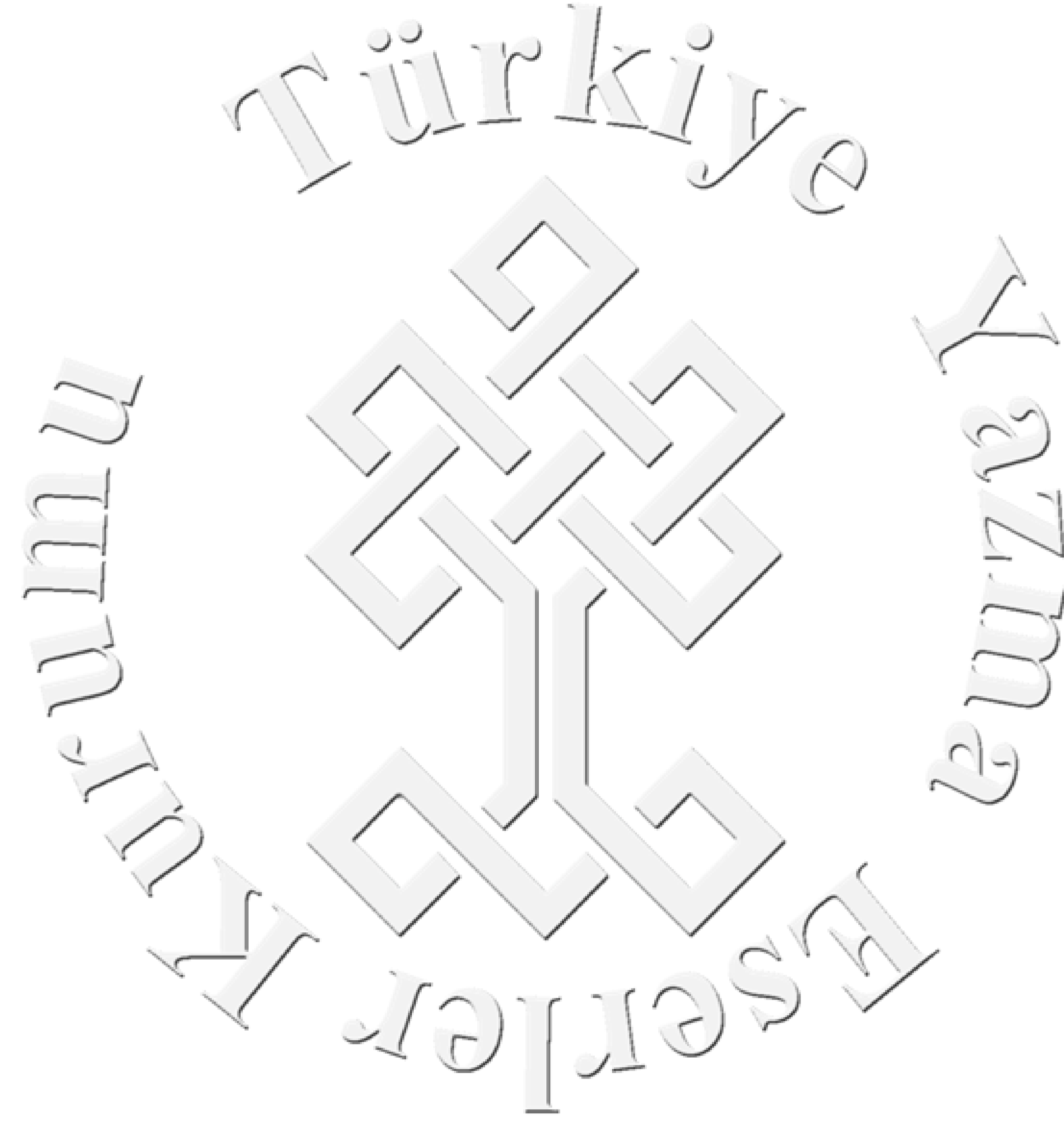
TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ

Tehâfüt Özeti

MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ



TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 24

Bilim ve Felsefe Serisi	:	9
Kitabın Adı	:	TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ FÎ MEZÂHİBİ EHLİ'L-EHVÂ Tehâfüt Özeti
Müellifi	:	Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736)
Özgün Dili	:	Arapça
Eleştirmeli Metin-Çeviri	:	Kâmuran Gökdağ Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, Arş. Gör.
Editör	:	Doç. Dr. Gürbüz Deniz Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (İslam Felsefesi), Öğr. Üyesi
Arşiv Kayıt	:	Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankeş, No. 266
Kitap Tasarım	:	AS-64 Basın-Yayın Tanıtım, Org. ve Paz. Ltd. Şti. Çatalçeşme Sk. No. 15/1, 34110 Cağaloğlu-İstanbul Tel: 0212 513 39 90 / info@asbook.org
Baskı	:	Pasifik Ofset, Cihangir Mah. Baha İş Mrk. A Blok 34330 Haramidere / İstanbul Tel: (0212) 412 17 77 / Sertifika No. 12027
Baskı Yeri ve Yılı	:	İstanbul, 2014
Baskı Miktarı	:	1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress A CIP Catalog Record

Mehmed Emin Üsküdârî

Tehâfüt Özeti, *Telhisu Tehâfüti'l-Hukemâ*

1. İslam Felsefesi, 2. Tehâfüt, 3. Gazzâlî, 4. Filozoflar,

5. Din-Felsefe İlişkisi, 6. Mehmed Emin Üsküdârî.

ISBN: 978-975-17-3716-8

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ

TEHÂFÜT ÖZETI

(ELEŞTİRMELİ METİN - ÇEVİRİ)

MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ
(ö. 1736)

Eleştirmeli Metin - Çeviri
Kâmuran Gökdağ

Editör
Gürbüz Deniz



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gök kubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
T. C.
Başbakan



İÇİNDEKİLER

TAKDİM 4

ÖNSÖZ 11

KISALTMALAR 13

GİRİŞ 15

I. TEHÂFÜT GELENEĞİ 15

II. MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN TEHÂFÜT GELENEĞİNDEKİ YERİ 21

III. MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI 25

A. İsmi, Künyesi ve Ailesi 25

B. Tahsil ve Tedris Hayatı 28

C. İlmî Şahsiyeti 30

D. Vefatı 33

IV. ESERLERİ 34

A. Felsefe-Kelâm ve Mantık Eserleri 34

B. Diğer Eserleri 39

V. *TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ*'NIN MAHİYETİ VE MUHTEVASI 43

A. Müellife Nisbeti 43

B. Şekil ve Muhteva Bakımından Tanıtımı 44

1. Şekil Bakımından Tanıtılması 44

2. Muhteva Bakımından Tanıtılması 45

C. Referansları 49

VI. *TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ*'NIN TAHKİKİ 51

A. Nüshalarının Tanıtımı 51

1. Hacı Selim Ağa Nüshası 51

2. Manisa Nüshası 51

3. İzmir Nüshası 52

B. Tahkikte İzlenen Usûl Hakkında 53

BİBLİYOGRAFYA 55

TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ
FÎ REDDİ MEZÂHİBİ EHLİ'L-EHVÂ

[GİRİŞ] 62

BİRİNCİ FASIL 72
Filozofların İlk İlke'nin Zâtı Gereği Zorunlu Kılan Olduğu ve İhtiyar Sahibi Bir Fâil Olmadığı Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi 72

İKİNCİ FASIL 86
Filozofların Âlemin Kıdemi İddialarının Çürütülmesi 86

ÜÇÜNCÜ FASIL 106
Filozofların Âlemin Ebedîliği Hakkındaki Sözlerinin Çürütülmesi 106

DÖRDÜNCÜ FASIL 110
Filozofların Hakiki Birden Ancak "Bir" Çıkar Hakkındaki İddialarının Çürütülmesi 110

BEŞİNCİ FASIL 116
Filozofların Âlemin İlk İlkeden Sudûrunun Keyfiyeti Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi 116

ALTINCI FASIL 126
Filozofların Gökler ve İçinde Bulunanlar, Unsurlar ve Onlardan Mürekkep Olanlardan İbaret Olan Âlemin Bir Yaratıcısı Olduğu Hakkındaki Delillerinin Çürütülmesi 126

YEDİNCİ FASIL 136
Filozofların Allah'ın Vahdâniyetine Delil Getirmekten Âciz Kaldıklarının Açıklanması 136

SEKİZİNCİ FASIL 146
Filozofların "Gerçek Bir"'in Başka Bir Şeyin Kâbili (Kabul Edeni) ve Başka Bir Şeyin Fâili Olamayacağı Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi 146

DOKUZUNCU FASIL 154
Filozofların Sıfatların İnkârı Konusundaki
Görüşlerinin Çürütülmesi 154

ONUNCU FASIL 158
Filozofların İlk'in Zâtının Cins ve Fasıl Olarak Ayrılamayacağına
Dair Görüşleri Konusunda Âciz Bırakılmaları 158

ON BİRİNCİ FASIL 166
Filozofların İlk (Varlık) Olan Allah'ın Varlığının Onun
Mahiyetiyle Aynı Olduğu Konusundaki Görüşlerinde Âciz
Bırakılmaları 166

ON İKİNCİ FASIL 176
Filozofların İlk Olan Allah'ın Cisim Olmadığı Hakkındaki
Açıklamalarında Âciz Bırakılmaları 176

ON ÜÇÜNCÜ FASIL 184
Filozofların Allah'ın Kendisinden Başkasını Küllî Bir Şekilde
Bildiğine Dair Görüşlerinde Âciz Bırakılmaları 184

ON DÖRDÜNCÜ FASIL 200
Filozofların Allah'ın Kendi Zâtını Bildiği Hakkındaki
İddialarında Âciz Bırakılmaları 200

ON BEŞİNCİ FASIL 204
Filozofların İlk Olan Allah'ın Cüz'ileri Olduğu Gibi
Bilemeyeceğine Dair Görüşlerinin Çürütülmesi 204

ON ALTINCI FASIL 210
Filozofların Göğün İradeyle Hareket Ettiği Hakkındaki
Görüşlerinin Çürütülmesi 210

ON YEDİNCİ FASIL 214
Filozofların Göğü Hareket Ettiren Amaç Hakkındaki
Görüşlerinin Çürütülmesi 214

ON SEKİZİNCİ FASIL 232
Filozofların Göklerin Nefislerinin, Meydana Gelen, Meydana Gelmekte Olan ve Meydana Gelecek Olan Bütün Hâdis Cüz'îleri Bildiklerine Dair Görüşlerinin Çürütülmesi 232

ON DOKUZUNCU FASIL 244
Filozofların Normal Sebepler İle Sonuçların Arasında Bir Ayrılık Olmasının İmkânsızlığı ve Bunların Bir Arada Bulunmalarının Zorunluluğu Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi 244

YİRMİNCİ FASIL 250
Filozofların İnsan Nefsinin Zâtı bakımından Maddeden Mücerret Olduğuna Dair Görüşleri Hakkında Âciz Bırakılmaları 250

YİRMİ BİRİNCİ FASIL 264
Filozofların İnsan Nefislerinin Var Olduktan Sonra Yok Olmalarının İmkânsızlığı Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi 264

YİRMİ İKİNCİ FASIL 272
Filozofların Cesetlerin Haşri ve Yeniden Dirilişi İnkâr Etmeleri Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi 272

DİZİN 320

ÖNSÖZ

Kadim bir problem olarak Allah'ın varlığı, birliği, mahiyeti ve mevcûdâtla olan ilişkisini; Tanrı ile bu varlıklar arasındaki ilişkinin boyutlarını, irtibat noktalarını; O'nun sonsuz ilim, kudret ve iradesi karşısında insanî irade ve kudretin sınırlarını araştırmak en tartışmalı alanların başında gelmektedir. Bu hususta din ve felsefe başlıca iki hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Bu iki alanın aynı soruna farklı yöntemlerle çözüm denemelerinde bulunması din-felsefe arasındaki ilişki şeklinde tasvir edilebilecek farklı bir problem alanını oluşturmuştur. Din ve felsefe, iki farklı alanı teşkil ettiğinden dolayı insan, içinde yaşadığı toplumla birlikte var olan bu farklı alanları birbiriyle uyumlu hale getirmenin imkânını araştırmış ve bu imkâna ilişkin birtakım çözüm denemelerinde bulunmuştur. Böylece insanoğlunun ayrılmaz bir parçası olan ve onu etkileyen din ve felsefe arasındaki ilişki çeşitli şekillerde ele alınıp incelenmiş, mahiyetleri hakkında bir takım görüşler ileri sürülmüş ve aralarında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. İslam düşüncesinde ise bu araştırma alanları, konularının benzerliği itibariyle Kelam ve Felsefe'nin irtibat noktalarını belirlemiş ve özellikle din ve felsefe arasında bir karşılaşma anlamı yüklenmiş olan *tehâfüt* kitapları, bu alanların araştırma yöntemlerine ilişkin tercih probleminin bir ifadesi olmuştur. Böylece din-felsefe arasındaki ilişkinin sistemli bir şekilde ele alındığı ve birçok düşünürün katkı sunduğu bir tehâfüt geleneğinden bahsetmek mümkün olmuştur. Bu zemin üzerinde oluşan tehâfüt geleneğine katkı sunan önemli düşünürlerden birisi de Mehmed Emîn Üsküdârî'dir.

Elimizde mevcut müellefattan bu gelenek içerisinde değerlendirilen eserler içinde, üzerinde çalışılmamış tek eser durumunda olan Üsküdârî'nin *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ*'sının yeniden literatüre kazandırılması; onun tehâfüt meselelerine yaklaşımı ve izah tarzının belirlenmesi oldukça önemlidir. Ayrıca kaleme aldığı birçok te'lif, şerh ve hâşiyelerle velut bir düşünür örneğini gösteren Üsküdârî'nin biyografisi ile ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması böyle bir çalışmanın gerekliliğini de ortaya koymakta-

dır. İşte bu sebeple "*Mehmed Emin Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfüti'l-Hukemâ Adlı Eseri*" isimli bu çalışmayı ortaya koyarak tehâfüt geleneğine mütevazı bir katkı sağladığımızı düşünüyoruz.

Öncelikle bu araştırmanın ilk hâlinin bir tez çalışması olarak ortaya konulduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu itibarla araştırmanın konusunun tespitinden sonuçlandırılmasına kadar bütün evrelerde vakitli vakitsiz kendisine danışma imkânını bana veren, benden destek ve yardımlarını esirgemeyen muhterem danışmanım Prof. Dr. İlhan KUTLUER'e, yetkin eleştirileri ile çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan Doç. Dr. Gürbüz DENİZ'e, araştırmanın basılması fikrini borçlu olduğum ve kıymetli fikirleriyle böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan Prof. Dr. Muhittin MACİT'e ve Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI'ya şükranlarımı sunuyorum. Aynı şekilde çalışmanın ön okumalarını yaparak yaptıkları eleştirilerle ve teknik konularla ilgili benden yardımlarını esirgemeyen bütün arkadaşlarıma, özellikle Elmin ALİYEV, Turgut AKYÜZ, Mehmed Zahid TİRYAKİ'ye ve bu araştırmanın yapılması fikrini tamamen borçlu olduğum gibi kendisinden oldukça istifade ettiğim İbrahim Halil ÜÇER'e müteşekkir olduğumu belirtmek istiyorum. Ayrıca, benim için bütün imkânlarını seferber eden başta annem ve babam olmak üzere bütün aileme ve kendisine vakit ayırmak zorunda olduğum ancak araştırmanın hazırlanma sürecinde bunu pek başaramadığım halde benden desteklerini esirgemeyen eşime saygı ve şükranlarımı sunuyorum.

Çalışma sürecinde hayata gözlerini açan ve onunla birlikte büyüyen sevgili oğlum Ali Hamza'ya…

Kâmuran GÖKDAĞ
Mardin-2014

KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bk.	bakınız
c.	cilt
DFİFD	Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
G.A.L.	Geschichte Der Arabischen Litteratur
HSA	Hacı Selim Ağa
J.A.O.S.	The Journal of the American Oriental Society
Ktp.	Kütüphanesi
md.	madde
müst.	müstensih
nşr.	neşreden
OTAM	Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi
ö.	ölümü
s.	sayfa
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	sayı
ty.	tarih yok
trc.	tercüme eden
TÜYATOK	Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu
vr.	Varak


Türkiye Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

I. *TEHÂFÜT* GELENEĞİ

Din-felsefe ilişkileri, İslam düşüncesinin en temel sorunlarından biri-sidir. Kindî, Âmirî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları, bu problemi çeşitli açılardan ortaya koyup çözümlemeye çalışmışlardır. Aynı şekilde bu problem, İlm-i Kelam içinden de birçok düşünürün uğraştı-ğı problemlerin başında gelmektedir. Kelam geleneği içinde birçok ünlü düşünür, felsefenin aklî başarılarını bir ölçüde teslim etmekle ve hatta bu başarılardan yararlanmakla birlikte, felsefenin dinî referanslar açısından bir istikamet ve meşruiyet problemi içinde olduğunu düşünmüşlerdir. Bu tepkilerin tamamen farkında olan İslam filozofları ise kelam ilminin sırf dinî referanslara başvurduğu için aklî yöntemler bakımından meşrui-yet iddiasında bulunamayacağını, aklî araştırmanın en yetkin yöntemini, burhânî ilim dedikleri felsefenin temsil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Giderek bir kutuplaşmaya dönüşme istidâdı gösteren din-felsefe (aslında kelam-fel-sefe) ilişkileriyle ilgili bu tartışmalar, İslam düşünce tarihinde felsefe kar-şıtı tutumu, sistemli bir tenkit boyutuna taşıyan Gazzâlî'nin (ö. 1111) *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde ilk billurlaşmış ifadesini bulacaktır.

Gazzâlî, kendisinin işaret etmesi bakımından bu eserde, filozofların matematikte ve doğa bilimlerinin bazı bölümlerinde, *genel*, *zorunlu* ve *doğ-ru* kanıtları olduklarına bakarak, onların Tanrı-Bilim konusunda da böy-le kanıtları olduklarını zannedip, dinin gerekliliklerini hiçe saymak iste-yenlere durumun böyle olmadığı göstermeye çalışmıştır.[1] Gazzâlî'nin filo-zofları eleştirmek için yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine uzun süre ce-vap veril(e)memiş, yaklaşık bir asır sonra Endülüs'te, Meşşâî felsefeyi iyi anlamış ve yorumlamış bir filozof olan İbn Rüşd (ö. 1198) bu esere yöne-lik *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı bir reddiye kaleme almıştır. İbn Rüşd, bu eserin-de söz konusu tablonun, Gazzâlî'nin zannettiği ve betimlediği gibi olma-

---

1 Griffel, Frank, *Al-Gazhâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press, 2009, s. 147-160; Küyel, Mübahat Türker, *İbn-i Kemal Paşa ve Tehâfüt Hâşiyesi*, VIII. Türk Tarih Kongresi'ne Sunulan Bildiriler, Ankara, 1976, II, 993.

dığını açıklamaya ve ispat etmeye çalışmıştır. Genelde din ile felsefe arasındaki ilişkinin mahiyeti sorunundan kaynaklanan, özelde ise yine bu minval üzere Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında cereyan eden bu tartışmalar, felsefî bir vasatta Osmanlı'nın en parlak dönemlerinde de devam etmiştir. İşte bu zemin üzerinde oluşan tartışma ve araştırmalar neticesinde bir *tehâfüt* literatürü oluşmuş ve bu literatürü, çeşitli araştırmaların dâhil edildiği *tehâfüt geleneği* olarak isimlendirmek mümkün olmuştur.

Böylece ilk tehâfüt kitabını yazma önceliğine sahip olan düşünür Gazzâlî olsa da, İslam dünyasında bir tehâfüt geleneği oluşmasının İbn Rüşd ile başladığını söyleyebiliriz. Nitekim Gazzâlî'in eserine karşı, İbn Rüşd'e kadar, cevap olacak mahiyette herhangi bir eser kaleme alınmamış ve bu durumda Gazzâlî'nin *tehâfüt* adlı eseri, diğer isimlerle kayıt altına alınan eserleri gibi, sadece *tehâfüt* ismiyle müsemma olan ve bu isimle kayıt altına alınan bir eser olarak İslam ilim tarihinde yerini almıştır. Ancak İbn Rüşd'nün bu esere cevap olarak yazdığı eserine, Gazzâlî'nin kendi eserinin isminde kullandığı kavram olan *tehâfüt* ismini vermesi ve dolayısıyla daha eserin isminde aynı kavram ile Gazzâlî'nin eserine atıfta bulunması, dikkatleri tekrar Gazzâlî'nin eserine ve *tehâfüt*[1] kavramına çevirmiştir. Bu durum ise *tehâfüt* kavramının din ve felsefe ilişkisi mevzusuyla birlikte zikredilmesi gerçeğini doğuracaktır. Böylece İslam dünyasında *tehâfüt* geleneğinin oluşması veya oluşmaya başlaması, İbn Rüşd'ün *tehâfüt* adlı eserini yazmasıyla birlikte, bu kavramın, din ve felsefe arasındaki ilişki mevzusuyla özdeşleşmesiyle olacaktır. Zira İbn Rüşd'den sonra bu mevzuda yazılan eserler içinde, sadece isminde *tehâfüt* kavramını taşıyanlar ve mevzusu *tehâfüt* tartışmaları olanlar[2] bu geleneğe dâhil edilecektir.

---

1 Ali Durusoy'un tespitine göre Gazzâlî'nin filozofları tenkîd etmek için kaleme aldığı eserine verdiği isim olan ve daha sonra din-felsefe arasındaki ilişki ile özdeşleşen *tehâfüt* kavramı Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-Cedel* isimli eserinden alınmıştır. Bkz. Durusoy, *Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi,* İslamî Araştırmalar Dergisi, Gazzâlî Özel Sayısı, Ankara 2000, c. XXIII, sy. 3-4, s. 309; krş. için bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel,* nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire 1979, s. 553, 561. Cüveynî'nin adı geçen eserinde *tehâfüt* kavramı ile birlikte *tenâkuz* kavramını kullanması da (*tehâfüt ve tenâkuz*) ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Çünkü bu durum Cüveynî'nin *tehâfüt* kavramını Gazzâlî'nin daha sonra kullanacağı bağlamda kullandığına işaret etmektedir.

2 İsminde tehâfüt kavramı olmadığı halde tehâfüt geleneğine dâhil edilen kitaplar Alaad-

Gazzâlî ve İbn Rüşd *tehâfüt*lerinden sonra *tehâfüt*lerin yeniden kaleme alındığı dönem, Fâtih Sultan Mehmed (1451–1481) dönemidir. Osmanlı düşünürleri, özellikle XVI. yüzyıla kadar olan dönemde Gazzâlî'nin bütün eserlerine büyük bir ilgi duymuşlar ve *Tehâfütü'l-felâsife* üzerine şerh, hâşiye ve ta'likat formlarında bazı çalışmalar yapmışlardır. Fâtih Sultan Mehmed'in din ve felsefe arasındaki ilişkilerin incelenmesine yönelik isteği[1] ile bu isteğe cevaben Hocazâde Muslihiddin Bursevî (ö. 1488) ile Alaaddin Ali Tûsî'nin (ö. 1482) konuyla ilgili birer eser yazması[2] bu ilginin bir sonucu olsa gerektir.

Ali Tûsî, kelam geleneği içinde yer almakla beraber, mensubu bulunduğu İslam kültür ikliminde felsefe ile gerçek anlamda ilgilenmiş bir düşünürdür. Tûsî, kelamcılar ve filozoflar arasındaki meseleleri muhakeme ve mukayese etmek amacıyla kısaca *ez-Zahîra*[3] olarak bilinen ve esas ismi

---

din Ali Tûsî'nin *Kitâbü'z-zahîra* adlı eseri ile Mestçizâde'nin *el-Mesâlik fi'l-hilafiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ* adlı eseridir. (Mestçizâde'nin, yukarıda adı geçen eseri üzerinde doktora çalışması yapan Ülker Öktem'e göre, Mestçizâde'nin bu eseri tehâfüt geleneğine dâhil edilemez. Ona göre bu eser bir *"hilafiyyat"*tır. Bkz. Ülker Öktem, *Mestçizâde'nin Hilafiyyât'ı*, Erdem Der., Aydın Sayılı Özel Sayısı içinde, Ankara 1996, c. 9, sayı 25, s. 349.

1 Bursevî, İsmail Beliğ, *Güldeste-i riyâz-i irfân ve vefeyât-i danişverân-i nadiredân,* Hüdavendigar Matbaası 1302, s. 269; Küyel'e göre Fâtih Sultan Mehmed'in bu tutumu Türkçe literatürde yanlış yansıtılmıştır. Yanlış olarak, Fâtih Sultan Mehmed'in Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'leri arasında bir karşılaştırma yapmalarını istediği sanılmıştır. Oysa istek, yalnız din ve felsefe arasındaki ilişkiyi ortaya koymak olmalıdır. Zira, Fâtih'in isteği üzerine din ile felsefe arasındaki ilişki sorununu inceleyen Hocazâde, *Tehâfütü'l- felâsife* adlı eserinde yeri geldikçe Gazzâlî'nin düşüncelerini değerlendirmiş, İbn Rüşd'ün ne adını ne de eserini zikretmiştir. Bkz. Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebetleri*, Ankara 1956, s. 60; Küyel, *İbn Kemâl Paşa ve Tehâfüt Hâşiyesi,* s. 993-994.

2 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi'l-fünûn,* haz. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, İstanbul 1941, c.I, s. 513; Brockelmann, *G.A.L.* Laiden 1956, c. II, s. 298; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, s. 293; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1975, c. III, s. 650; A. Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* içinde, ed. Ekmelettin İhsanoğlu, İstanbul 1998, c. II, s. 177; Ekmelettin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilim Literatürü", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* içinde, ed. Ekmelettin İhsanoğlu, c. II, İstanbul 1994, c. II, s. 375; Cahit Baltacı, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, Teşkilat Tarihi*, İstanbul 1976, s. 715; Mehmet İpşirli, "Fâtih Döneminde İlim ve İlmiye Teşkilatı", *Fâtih ve Dönemi* içinde, ed. Necat Birinci, İstanbul 2004, s. 240-241; Mustafa Runyun-Osman Keskinoğlu, *Fâtih Devrinde İlim ve O Dönemde Yetişen İlim Adamları*, Ankara 1953, s. 12.

3 Kâtip Çelebî bu eserin ismini *Zahîra* olarak zikretmektedir. Bkz. *Keşfü'z-zunûn,* c. I, s. 514; Brockelmann ise hem *Zahîra* hem de *Zuhr* (Duhr) olarak okumaktadır. Bkz. Brockelman, *G.A.L.*, c. II, s. 279.

ez-Zahîra fi'l-muhakeme beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ[1] olan bir eser kaleme almıştır. Tûsî'nin *Kitâbü'z-Zuhr*[2] olarak da bilinen bu eseri tehâfüt geleneğine dâhil bir eserdir. Tûsî'nin bu eseri dikkatle incelendiğinde, düşünürün mensubu bulunduğu kültür ikliminde felsefe ile gerçek anlamda ilgilenmiş olduğu görülecektir.[3] XV. yüzyılda felsefe ile din arasındaki ilişkinin ortaya konulmasına yönelik kaleme alınan eserlerden bir diğeri de Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eseridir. Tehâfüt geleneğinin en önemli metinlerinden biri olarak kabul edilen bu eserin zikredilmesi, Fâtih devri hakkında söz söylemek gerektiği veya Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden bahsedilmek istendiği zaman zaruret haline gelmiştir. Gazzâlî'ye birçok konuda muhâlefet eden Hocazâde, daha eserinin önsözünde filozof ve kelamcılar arasında tartışma konusu olan meseleleri tarafsız olarak ele alacağını, bununla birlikte Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde gördüğü bazı hataları ortaya koymaktan çekinmeyeceğini ifade etmektedir.[4] Hatta Gazzâlî'yi eleştirmekte o kadar ileri gitmiştir ki; Kemalpaşazâde, Hocazâde'nin amacının filozofların mı, yoksa Gazzâlî'nin mi tutarsızlığını ortaya koymak olduğu konusunda tereddüt ettiğini söyler.[5]

Ali Tûsî ve Hocazâde dışında Osmanlı döneminde yazılmış tehâfüt müelliflerinin başında Mevlana Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Paşa

---

1 Alaaddin Ali Tûsî'nin eserinin bilebildiğimiz kadarıyla 1900 yılında Hayradabad'da basılmış tahkiksiz baskısıyla, Rıza Saade tarafından yapılan ve 1981 yılında Beyrut'ta basılan tahkikli baskısı vardır. Türkiye'de ise Recep Duran, Tûsî'nin bu eserini tercüme etmiştir. Bkz. Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife,(Kitâbü'z-Zuhr)*, trc. Recep Duran, Kültür bakanlığı Yay., Ankara, 1980, XXIII + 291 s.); ayrıca Gürbüz Deniz doktora tezi olarak Tûsi ile Hocazâde'nin *Tehâfüt*'lerinin karşılaştırmasını yapmıştır. Bkz. Gürbüz Deniz, *Hocazade ve Ali Tûsî'nin Tehâfütlerinin Mukayesi*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

2 Kâtip Çelebî ve Brockelman dışında kalan diğer müellifler ise *Zuhr* isminde birleşmektedirler. Bkz. Taşköprîzâde, *Şakayık-ı nû'maniyye fi ulemâ-i devleti'l-Osmaniyye*, nşr., A.Suphi Fırat, İstanbul 1985, s. 99; Mecdî Mehmet Efendi, *Tercüme-i Şakâyık,* İstanbul 1269, s. 119; Hoca Sadettin, *Tâcü't-Tevârih*, sadeleştiren İ. Parmaksızoğlu, İstanbul 1979, c. V, s. 90; Şemseddin Sami, *Kâmûs-u A'lâm*, İstanbul 1984, c. IV, s. 3170; Serkîs, Yusuf b. İlyas ed-Dımeşkî, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-arabiyye,* Kahire 1928, s. 1248; bu eser üzerine doktora çalışmasını yapan Recep Duran da *Zuhr* ismini kullanmayı tercih etmiştir.

3 Duran, Recep, *Tehâfütü'l-felâsife (Kitâbü'z-Zuhr)* tercümesi içinde, s. IX.

4 Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife,* Gazzâlî ve İbn Rüşd *Tehâfüt*'leriyle birlikte ciltlenmiş, haz. Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1321, s. 5.

5 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Tehâfüti'l-felâsife,* trc. Ahmet Arslan, Ankara 1987, s. 511.

(ö. 1536) gelmektedir. Gazzâlî'den sonra gelişen, felsefe ile mezcedilmiş kelam anlayışına bağlı olan Kemalpaşazâde'nin tehâfüt geleneğine dâhil *Hâşiye alâ Tehâfüti'l-felâsife*[1] adlı eseri Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si üzerine yapılan bir hâşiyedir.[2] Kemalpaşazâde bu eserinde, Hocazâde'nin eserinin on beş bölümünü ele almakta ve yeri geldikçe Tûsî'nin *Kitâbü'z-Zahîra* adlı eserine atıflarda bulunmaktadır. Böylece her iki düşünürün eserini kısmî bir karşılaştırmaya tabi tutmaktadır.[3] Kemalpaşazâde eserinde Tanrı ile ilgili meseleler ve Tanrı-âlem arasındaki ilişkiye dair meseleleri incelemiş, tehâfüt geleneğinde bir diğer meseleler alanı olarak incelenmekte olan tabîiyyat meselelerini ele almamıştır. Bu yöntem de onun söz konusu bu eserinin bir şerh değil aksine bir hâşiye olduğunu göstermektedir.[4] Tehâfüt geleneğine dâhil diğer bir eser ise Muhyiddin Karabâğî'nin (ö. 1533-34) *Ta'lika âlâ Şerhi Tehâfüti'l-felâsife li Hocazâde*[5] adlı eseridir. Karabâğî, Hocazâde'nin eserine ta'lik olarak yazdığı bu eserinde tehâfüt geleneğinde tartışılan meselelerin sadece, Tanrı-âlem ilişkisini tartışan ilk

---

1 Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 2500, vr. 49; Taşköprizâde, Kemalpaşazâde'nin bu eseri hakkında şu notu kaydetmektedir: "…ve dahi sultan Mehmed Han aleyhi'r-rahmeti ve'r-rıdvan hazretlerinin ferman-ı şerîfi ile mütekellimîn ve hukemâ beyninde muhakeme için Mevlânâ Tûsî ile Hocazâde'nin yazdığı *Tehâfüt* nam kitâba fâzıl mûmâileyh dahi yazmıştır. Bkz. Mecdî Mehmet Efendi, *Tercüme-i Şakâyık*, s. 383; Kâtip Çelebî, Hocazâde ve Tûsî'nin *Tehâfüt*leri ile ilgili bilgileri verdikten sonra şunları söylemektedir: "…Hocazâde'nin *Tehâfütü*'ne 940 senesinde vefat etmiş olan Mevlana Şemse'd-din Ahmed b. Süleyman b. Kemâl Paşa'nın bir *Ta'likat*'ı vardır…" Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 541; Bursalı Mehmed Tahir, bu eser hakkında şunları zikretmektedir: "…ilm el-usûlden tabir ve tenkih isimlerinde birer metin ile *Şerhü't-Tehâfüt* Mevlana Tûsî ile Mevlana Hozacade'nin tehâfütlerini muhakeme…" Bkz. *Osmanlı Müellifleri*, s. 233; Faik Reşat bu eserden "…mütekellimîn ile Hukemâ beynindeki ekvâlin muhakemesini hâvî bir tehâfüt…" diye bahsetmektedir. Bkz. *Elsâf*, İstanbul 1311, Alem Matbaası, s. 6; İsmail Hakkı Uzunçarşılı bu serden "…kelamcılarla filozofları muhakeme için Hocazâde ve Tûsî'nin *tehâfüt* ismindeki eserlerini tetkik ve tahlil ile mükemmel bir eser vücûda getirmiştir" diye bahsetmektedir. Bkz. *Osmanlı Tarihi*, c. II, s. 670.

2 Kemalpaşazâde'nin bu eseri, Ahmet Arslan tarafından Türkçeye çevrilmiş ve incelenmiştir. Bkz. Kemalpaşazâde, *Haşiye 'alâ Tehâfüti'l-felâsife (Tehâfüt Hâşiyesi)*, trc. Ahmet Arslan, Ankara 1987.

3 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, s. 233; Arslan, *Hâşiye alâ Tehâfüti'l-felâsife* tercümesi içinde *Önsöz*, s. 5-6.

4 Arslan, *Hâşiye alâ Tehâfüti'l-felâsife* tercümesi içinde, *Önsöz*, s. 6.

5 Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, no. 787; Abdurrahim Güzel, Karabâğî'nin bu eserini tercüme etmiştir. Bkz. Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, Ankara 1991.

on iki meselesini ele almaktadır. Karabâğî genel olarak Hocazâde'nin yöntemine bağlıdır; bununla birlikte yeri geldiğinde, Hocazâde de dâhil olmak üzere konuyla ilgili bütün düşünürleri eleştirmekten geri kalmamıştır.[1]

Tehâfüt müelliflerinden bir diğeri ise Hekimşâh Muhammed el-Kazvinî (ö. 1502)'dir.[2] Kâtip Çelebî bu eserin isminden *Tehâfüt-i Hekimşâh* olarak bahsetmekte, ancak eserle ilgili daha fazla bilgi vermemektedir.[3]Ayrıca XVI. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Yahya b. Ali b. Nasûh el-Kostantinî, Nev'î Efendi'nin (ö. 1599) de Hocazâde'nin *tehâfüt*'üne bir hâşiye yazdığı bilinmektedir.[4] Ancak bu eser hakkında da fazla bir bilgiye sahip değiliz. Kemalpaşazâde'nin öğrencilerinden olan Abdulvahhab b. Abdurrahman b. Ali el-Amasyavî Müeyyedzâde'nin (ö. 1562) de bir *tehâfüt* kaleme aldığı bilinmektedir. *Şekâik* zeyllerinden Atâî'de, ondan bahsedilirken *tehâfüt* ile ilgili şu ifadeler geçmektedir: "Şeyhülislam Kemalpaşazâde hazretlerine ittisal etmişti. Medrese-i ifâdelerinde mutasarrıf-ı iâde iken *Tehâfüt-i Hocazâde*'yi kıraat eyleyüp Molla ol kitâb-ı müstetâb üzere bir şerh-i bînazîr imlâ eyledi."[5]

Bunlardan başka Mestçizâde Abdullah Efendi (ö. 1736) *el-Hilafiyyât beyne'l-hukemâ ve'l-mutekellimîn* adlı eseri de bu geleneğe dâhil edilen bir eserdir.[6] Mestçizâde ismiyle meşhur olan Abdullah b. Osman b. Mûsâ'nın bu sahada bir eseri olduğu çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir.[7] Ayrıca Sultan II. Abdülhamid'in, Süleyman Hasbî Efendi'ye Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü

---

1 Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 235.

2 Brockelmann, *G.A.L.*, c. I, s. 466; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 513; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut 1993, c.11, s. 151.

3 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 513.

4 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn ve esmâü'l-müellifîn*, nşr. İbnu'l-Emîn Mahmut Kemâl İnal, Avni Atuç, İstanbul 1955, c. II, s. 531.

5 Ataî, Nev'îzâde Ataullah Efendi, *Hadâikü'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. II., s. 32.

6 Mestçizâde'nin bu eseri üzerinde doktora çalışması yapan Ülker Öktem'e göre bu eser tehâfüt geleneğine dahil edilemez. Bkz. Ülker Öktem, *Mestçizâde ve Hilafiyyâtı*, s. 349.

7 Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 6, s. 95; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 399; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. I, s. 483; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1972, c. II, s. 473; Şeyhî Mehmet Efendi, *Vekâyi'u'l-fudalâ*, İstanbul 1989, c. I, s. 84; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, s. 655. Bkz. Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, s. 14.

tercüme ettirmesi de bu gelenek içinde zikredilmektedir. Osmanlı dönemi *tehâfüt* seyrinin ana gidişatını belirleyen bu *tehâfüt*lerin dışında Gazzâlî'ye yakın bir dönemde yaşamış olan Saîd b. Abdullah b. Hüseyin b. Hibetullah b. Hasan er-Râvendî'ye (ö. 1166) ait bir *Tehâfüt*'ün varlığı da kaynaklarda belirtilmektedir.[1] Ancak Gazzâlî'ye yakın bir zamanda kaleme alınmış olması hasebiyle oldukça önemli olan bu *tehâfüt* kitabı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Ayrıca Mûsâ Kazım Efendi'nin (ö. 1918) yazdığı *İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*[2] adlı eseri de bu geleneğe dâhil edilmektedir.[3] İşte, bu geleneğin önemli temsilcilerinden olan ve 18. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde kelam, felsefe, mantık, ahlâk, tefsir, dil ve astronomi gibi farklı alanlarda eserler ortaya koymuş oldukça velut simalardan biri de Mehmed Emin Üsküdârî'dir.

II. MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN *TEHÂFÜT* GELENEĞİNDEKİ YERİ

Üsküdârî'nin bu gelenek içerisindeki durumu hakkında ise şunları söyleyebiliriz: *Telhîs*'ini incelemeye çalıştığımız Üsküdârî ile ilgili bu çalışmamızın, onun bütün felsefî kişiliğine zemin oluşturamayacağını öncelikle ve özellikle ifade etmek istiyoruz. Nitekim *Telhîs* etraflı ve esaslı bir incelemeye tabi tutulduğu zaman, onun yalnız başına Üsküdârî'nin felsefî-kelamî görüşlerini temsil etmediği görülecektir. Bununla birlikte bu eser, Üsküdârî düşüncesinin gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak ait olabileceği felsefî miras ve geleneklerin araştırılması ve böylece onun düşüncesinin sarih bir tespitinin yapılabilmesi için bize çok değerli ipuçları verebilme imkânlarını içerir. Hiç kuşkusuz, kelam ilminin bir mensubu olan Üsküdârî, esas itibariyle tehâfüt meselelerine dair filozofların delillerine ve görüşlerine karşıdır. Ancak kendi eserinin bir *Telhîs* olması bakımından şekil ve mahiyet iti-

1 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, c. I, s. 340; Kehhale; *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. IV, s. 225.

2 Bu eser için bkz. Şeyhulislam Mûsâ Kazım Efendi, *Küllîyât, Dinî ve İçtimaî Makaleler*, haz. Ferhat Koca, Ankara 2002, s. 209-266.

3 Aydın, İbrahim Hakkı, *Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme*, A.Ü.İ.F. Der., içinde, sy 26, Erzurum 2006, s. 61-62.

bariyle Hocazâde'nin eserine bağlı kaldığından, filozofların delillerine karşı ileri sürülen cevapların gerçekten kendi kanaatinin yansıması olmadığı ileri sürülebilir. Fakat böyle bir durumda bir yöntem hatasıyla karşı karşıya kalacağımız kesindir. Çünkü özellikle kelam ve felsefenin önemli meselelerini ihtiva eden eserlere şerh ve haşiyeler yazan bir düşünürün yazdığı bir *Telhîs*'le karşı karşıya bulunmaktayız. Böyle bir şerh ve haşiye geleneğinden gelen ve bu geleneği kendi müellefatında belirgin bir şekilde gösteren bir düşünürün kaleme aldığı *Telhîs*'i, İbn Rüşd'ün telhîsleri kategorisinde değerlendirmek mümkün olmamakla birlikte sıradan bir *özet* olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. O halde Üsküdârî'nin *Telhîs*'ini bir *tercîh* olarak değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla Üsküdârî, tehâfüt meselelerine dair yaptığı *tercih*'lerle bir tavır ve kanaat ortaya koymaktadır. Nitekim Üsküdârî'nin tehâfüt meselelerine dair bir tavır ve kanaat sahibi olduğu, eseri yazmadaki amacını ifade ederken de kendisini göstermektedir. Zira Üsküdârî *Telhîs*'in girişinde Hocazâde'nin eserini, fazla tafsilata girmesinden ve faydasız bilgileri de ihtiva etmesinden dolayı kusurlu bir risâle olarak nitelendirmektedir. Bu sebeple kendi eserinin muhtevasına, zâid durumda olan ve herhangi bir faydası olmayan tafsilatı dâhil etmeyeceğini, en kuvvetli delil ve cevapları ele almakla yetineceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre zamanın talebeleri, mufassal ve uzun metinlerden muhtasar ve mülahhas metinlere meyletmektedirler. Yine ona göre bu talebeler açık, anlaşılır makaleler ve faydasız tafsilattan uzak ibareler tercih etmektedirler. Üsküdârî daha sonra bu durumun talebelere ve bu ilimle uğraşanlara daha kolay ve daha rahat olduğunu ifade ederek talebelerin bu talebine katıldığını ifade etmiş olmaktadır. Bütün bunlar ise Üsküdârî'nin tehâfüt meselelerine dair bir "tercihi" olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Üsküdârî'nin, tehâfüt meselelerine ilgi duyanlar için söz konusu bu sistemi, *"daha rahat ve daha kolay"* olarak değerlendirmesi, tehâfüt meselelerinin *Telhîs*'te ele alacağı şekilde okunmasını istediğini ve bu sistemi, tutarlı ve doğru okuma çabasında olduğunu göstermektedir. Yine Üsküdârî'nin, eserinin girişinde Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünü Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün bir *telhîs*i olarak değerlendirmesi dikkat edilmesi gereken bir

başka husustur. Bu da Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün bir *özet* olmadığını çok iyi bilen Üsküdârî'nin *telhîs*ten kastının *özet* olmadığını göstermektedir.

Elbette ki, Üsküdârî'nin *Telhîs*'inde felsefî bir sistem kurma düşüncesi yoktur. Zaten böyle bir amacı olmadığı eserinin isminde de kendisini açığa vurmuştur. Ancak Üsküdârî'nin yaptığı şey muayyen bir sistem içerinde vârit olan deliller, cevaplar ve itirazlar içerisinden bir *tercih*te bulunarak bu muayyen sistemin meselelerine dair kanaat ortaya koymaktır. İşte buna paralel olarak şunu diyebiliriz ki, Üsküdârî, kendisinin dayandığı ana görüşe uygun itiraz ve cevapları ileri sürme kaygısından hareket etmekte ve buna uygun *tercih*te bulunmaktadır. O halde Üsküdârî, tehâfüt tartışmalarında tekfîr konusu edilen, kelamcı ve filozofları arasında büyük tartışmalara sebep olan *Allah'ın bilgisi, âlemin kıdemi* ve *haşrin mahiyeti* meselelerinde de bir kanaat sahibidir. Bu meselelerde Hocazâde ile aynı tutum içerisinde görünen Üsküdârî, filozofların delillerine karşı; onların delillerinin kesinlik ifade etmediğini ve onların delillerinin aksini de iddia etmenin mümkün olduğunu savunan cevapları *tercih* etmekte ve Hocazâde gibi o da eleştirilerini imkân kavramı üzerine bina etmektedir. Mehmed Emin Üsküdârî, gerek çalışmamıza konu olan *Telhîs* adlı eserinde gerekse *ruh* ve *Allah'ın varlığını* konu alan diğer eser ve risâlelerinde tekfir boyutunda Gazzâlî'ye katılmamıştır.

Kelam ve felsefe cereyanın tarihi gelişimi içerisinde, müteahhirîn dönemi olarak anılan muayyen bir devrenin ürünü olan Mehmed Emin Üsküdârî, bu devreye damgasını vuran büyük kelamcılardan; Îcî, Fahreddin Râzî, Nasîrüddin Tûsî, Cürcânî, Teftâzânî, Hocazâde ve Kemalpaşazâde gibi düşünürlerden fazlaca istifade etmiş ve hatta birçok yerde onları tekrarlamak durumunda kalmıştır. Nitekim genel müellefatına bakıldığı zaman Üsküdârî'nin, birçok eserinin şerh ve haşiye olması bakımından yukarıda adını zikrettiğimiz düşünürlere müteallik olduğu görülecektir. Yine bu kelamcı düşünürlerin, üzerinde çalıştığımız eser olan *Telhîsü Tehâfüti'l-hukemâ*'ya da fikir bakımından kaynaklık etmiş olması konumuz açısından oldukça manidardır. Fakat bu, düşünürümüzün tekrar mahiyetinde bir eser telif ettiği gibi bir yanlış kanıya da sebep olmamalıdır. Zira tehâfüt

geleneğine dâhil bir *Telhîs* kaleme alan Üsküdârî'de, bu gelenekle birlikte söz konusu etme imkânı bulduğumuz hususî bir felsefî kavrayış bağlamını rahatlıkla görebilme imkânına sahibiz.

Araştırmamızın bütünüyle ilgili literatürü kullanırken istifade ettiğimiz kaynakları, iki kategori altında değerlendirebiliriz: Birincisi, Mehmed Emin Üsküdârî'nin hayatı ve ailesi hakkında malumat toplarken müracaat ettiğimiz tabakat eserleridir. Bunlar, Şeyhî Mehmed Efendi'nin, *Vekâyi'u'l-fuzâlâ*, Müstakimzâde'nin *Mecelletü'n-nîsâb,* Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri,* Hüseyin Ayvansarayî'nin, *Vefeyât-ı selâtîn ve meşâhir-i ricâl*, Mehmed Süreyyâ'nın, *Sicilli Osmanî*, Fındıklılı İsmet Efendi'nin, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fi hakki ehli'l-hakâyık,* Bağdatlı İsmail Paşa'nın, *Hediyyetu'l-ârifîn*, Ömer Rıza Kehhale'nin, *Mu'cemu'l-müellifîn,* Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i evliyâ* adlı eserleridir. Ancak Üsküdârî'nin hayatı hakkında malumat sahibi olduğumuz tek kaynak durumunda olan bu tabakat kitabları, malesef Üsküdârî'ye fazla yer ayırmamışlardır. Zira bu tabakat kitaplarında Üsküdârî hakkında verilen bilgi bazen birkaç satır bazen bir paragrafı geçmemektedir. Hiç şüphesiz Üsküdârî'nin biyografisi hakkında bizim yapacağımız çalışmanın boyutu da tabakat kitaplarında verilen malumatı derlemek ve yorumlamakla sınırlı olacaktır.

İkincisi ise çalışmamızın muhtevasına dâhil meseleler hakkında yapılmış ve çalışmamıza ışık tutabileceğine inandığımız araştırmalardır. Ulaşabildiğimiz ölçüde bu araştırmalara da yer vererek tehâfüt konularının etkinliğini ve güncelliğini de vurgulamaya çalıştık. Ancak bu çalışmalar arasında Üsküdârî hakkında yapılan araştırmaların yok denebilecek kadar az olması, dikkat çekilmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Üsküdârî hakkında yapılan çalışmaları tespit etmek amacıyla çeşitli kataloglarda yaptığımız literatür taramaları neticesinde, bu konuda çalışılmış iki makalenin olduğunu tespit ettik. Bunlardan birincisi Cemal Ağırman'ın *Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler* adlı makalesidir. Fakat bu makalede Mehmed Emîn Üsküdârî'yi "Tefsirciler" bölümünde ele almayı tercih eden Ağırman, sadece Üsküdârî'nin eserlerini zikretmekle yetinmiştir. İkinci

makale ise Mehmet Sait Özervarlı'nın *Üsküdar Sempozyumu*'na sunduğu *Bir Osmanlı Düşünür ve Kelamcısı: Mehmed Emin Üsküdârî* adlı makalesidir. Ancak Özervarlı'da burada iki sayfa halinde Üsküdârî'nin ismi üzerinde durduktan ve bu konuda kapsamlı bir çalışmanın gerekli olduğuna işaret ettikten sonra Üsküdârî'nin eserlerini zikretmekle yetinmiştir. Yine yakın zamanda Mehmed Zahid Tiryaki'nin *Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili* adlı bir çalışması olmuştur. Tiryaki bu çalışmasında, Üsküdârî'nin *Şerhu Tehzîbi'l-mantık* adlı eserinin tahkik ve tahlilini yapmak suretiyle, düşünürün mantık ve bilgi görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır. Tiryaki'nin bu çalışması Üsküdârî ile ilgili yapılmış ilk müstakil çalışma olması bakımından oldukça önemlidir.

Bütün bunlarla birlikte Mehmed Emin Üsküdârî ve onun çalışmaları hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Kendi el yazması olan te'lif, şerh, hâşiye ve istinsah eserleri yeterince incelenmiş ve tanınmış değildir. Umarız ki, Üsküdârî'nin eserleri gereken ilgiyi görür ve kütüphane raflarından çalışma masalarına taşınır. Ayrıca düşünürümüzle ilgili çalışmaların bu boyutlarda olması çalışmamızın seyri hakkında birtakım zorluklara yol açtığı âşikar olsa da, Üsküdârî'nin, *Telhîs*'ini tahkik ve tercüme etmekle birlikte; onun hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında daha derli toplu bir çalışma yapma gayreti içerisinde olmamızın bize verdiği mutluluğu da ifade etmek gerekir.

III. MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN HAYATI

A. İsmi, Künyesi ve Ailesi

Üsküdârî'nin tam adı ve künyesi şöyledir: es-Seyyid Mehmed Efendi ibnu's-Seyyid eş-Şeyh Abdu'l-Hayy Efendi ibnu's-Seyyid eş-Şeyh Saçlı İbrahim Efendi. Künyesinden de anlaşıldığı üzere babası, Seyyid Abdulhayy efendi olup, dedesi ise Saçlı İbrahim Efendi'dir. Saçlı İbrahim Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî hazretlerinin damadı olup aynı zamanda halifeliğini ve Hüdâyî Âsitânesi postnişinliğini yapmıştır.[1] Mehmed Emin Üsküdârî'nin

1 Saçlı İbrahim Efendi, İzmitli olup, Solakbaş Mustafa Ağa adlı zâtın oğludur. İlk hallerin-

babası[1] olan Seyyid Abdulhayy Efendi ise, Edirne'de babası halife olarak görev yaptığı sırada dünyaya gelmiştir. Bir müddet ilim tahsili ile meşgul olan sonra babasından tasavvufî eğitimini tamamlayarak Celvetî[2] tarikatı icazetini alan Şeyh Abdulhayy, 1070/1660 yılında bugün Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Akçakızanlık'taki Alaaddîn Efendi Tekkesi'ne halife olarak tayin olunmuştur.[3] Sonra aynı yılın Şaban'ında Saçlı İbrahim Efendi'nin vefatı üzerine babasından boşalan Edirne Selimiye Camii vaizliğine atanarak doğum yerine geri dönmüştür. 1097/1686 Şevval'inde ise Kâdîzâde mahdumu Şeyh Mustafa Efendi'den boşalan, İstanbul'daki Mehmet Paşa zaviyesine naklolunup, 1099/1688 tarihinde ise Vanizâde es-

de Nakşibendiye'ye sülûk etmiştir. Babasının 1005/1597'de vefat etmesi üzerine, Sultan Ahmed'in hocası Mustafa Efendi'nin terbiyesi altına tevdî olunan İbrahim Efendi, ilk ilimleri bu zâttan öğrenmiştir. O sırada Sultan Ahmed tahta çıkınca Mustafa Efendi'nin yardımıyla Hazîne Odası'na tayin olunmuş ve sonra Hâs Odası'na geçmiştir. On sene kadar Enderûn-ı Hümâyûn'da kemâlleri tahsîl etmiştir. Bir gün Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Sultan tarafından saraya dâvet buyrulduğunu görünce, o sırada Hz. Şeyh'e karşı İbrahim Efendi'de bir muhabbet husûle gelmiştir. Hz. Pîr'in beraberinde âsitânelerine gitmiş, kendisine bîat ederek inâbet almıştır. 1035/1626 yılında ise hilâfet almştır. Bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no. 2307, c. III, 1310 tarihli Edirne Salnâmesi, s. 211.

1 *Mecelletü'n-nîsâb* müellifi Müstakimzâde, Mehmed Emîn el-Üsküdârî'den Şeyh Abdulhayy'ın torunu olarak bahseder. Bkz. vr. 355a; Bursalı Mehmet Tahir ise Mehmed Emîn el-Üsküdârî'den Şeyh Abdulhayy'ın oğlu olarak bahsetmektedir. Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri,* c. II, s. 29.

2 XVI. asrın sonlarında Azîz Mahmûd Hüdayî tarafından Anadolu topraklarında kurulan Celvetîlik, 988/1580'lerin başından itibaren İstanbul'da örgütlenmeye başlamış, 1038/1628'e kadar şehir hayatında Hüdâyî ve çevresinde oluşan geniş bir mürit halkası tarafından yaygınlaştırılmıştır. Hüdâyî'nin 1038/1628'de vefât etmesiyle Celvetîlik dört şubeye ayrılmış ve her şube kurduğu tekkeler aracılığı ile İstanbul'un mahalle ölçeğinde tarîkatın yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu kollar İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tarafından kurulan Hakkiyye, Selâmi Ali Efendi (ö. 1103/1692) tarafından kurulan Selâmiyye, Fenâî Ali Efendi (ö. 1158/1745) tarafından kurulan Fenâiyye, Mustafa Hâşim Efendi (ö. 1197/1783) tarafından kurulan Hâşimiyye'dir. Geniş bilgi için Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, İstanbul 1990, s. 236-245; Selami Şimşek, *Keşanlı Süleyman Zâtî ve XVIII. Asırda Celvetîlik,* AÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2005, s. 233-264; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl),* İstanbul 2003, s. 441-493.

3 Şeyhî, *Vekâyiu'l-fuzâlâ* s. 414; Ayvansarayî, Hüseyin, *Vefeyât-ı selâtîn ve meşâhir-i ricâl*, haz. F. Çetin Derin, İstanbul, 1978, c. II, s. 199; Tabibzâde Zâkir Şükrü, *İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyıhı,* nşr. Şinâsi Akbatu, c. III, s.109; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 125; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, c. III, s. 21; Süreyyâ, *Sicilli Osmanî*, c. III, s. 300; Hocazâde, Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i evliyâ,* İstanbul 1327, s. 125; Ekrem Işın, *Celvetîlik, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA),* c.I, s. 43; Nuri Özcan, *Abdülhay Celvetî, DİA*, c. I, 227-228.

Seyyid Mehmed Efendi'nin yerine Bahçekapı dâhilindeki Valide-i Sultan Mehmed Han camii vaizliğine tayin olunmuştur. 1103/1692 Safer'inde Şeyh Selami Ali Efendi'den boşalan Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nde postnişin olmuş ve aynı görevi sürdürürken 1117/1705 Receb'inde vefat etmiştir. Kabri, Üsküdar'da Hüdâyî Âsitânesi'nin yanında bulunan Halil Paşa türbesinde Halil Paşazâde Mahmud Bey'in yanındadır.[1] Hüseyin Vassâf'ın ifadesine göre, Abdülhayy Efendi, âlim, âbid, zâhid, mücâhid, şeyh-i fâzıl ve mürşid-i kâmil bir zâttır.[2] O, XVII. asır boyunca İstanbul'un en yaygın tarîkatlarından biri olan Celvetîliğin şehir hayatında neşv ü nemâ bulmasını sağlamış ve mensûbu bulunduğu şeyh âilesi, tarîkatın İstanbul'dan Balkanlar'a kadar yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.[3]

Mehmed Emin Üsküdârî, Aziz Mahmud Hüdayî hazretlerinin kerimezâdeleri Seyyid Abdulhayy Efendinin oğludur. Fazilet ehli ve önde gelen saygın müderrislerden biridir. Hanefî mezhebine mensup olan Üsküdârî[4] önce Şeyh Murad Nakşibendî'nin tarikatına intisab etmiş, daha sonra Şeyh Osman Mevlevî'ye yakın olmuştur.[5] Daha sonra Celvetiyye Tarikatı'na intisab ederek ayrıca bu tarikatten de feyizyâb olmuştur. [6] Kısa zamanda şöhret bulunca öğrenim halkasına birçok talebe katılmış ve çoğu zaman talebelerinin isteği üzerine birçok ilmin temel meselelerine ilişkin önemli risâleler kaleme almıştır.

Babasının Edirne'de doğmuş olması ve aynı yerde tahsilini tamamlayarak, uzun bir müddet burada görev yapmış olmasına binaen Mehmed Emin Üsküdârî'nin de Edirne'de doğmuş olduğunu söyleyebiliriz. Zira Abdulhayy Efendi'nin İstanbul'a tayin tarihi olan 1097/1686 ile Mehmed Emin Üsküdârî'nin vefatı (1149/1736) arasında 50 yıl vardır. Buna

---

1 Şeyhî, *Vekâyiu'l-fuzâlâ*, s: 414; Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, c. III, s. 21.

2 Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, c. III, s. 21.

3 Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, c. III, s. 21; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Ankara 1990, c. I, s. 53-54; Nuri Özcan, *Abdulhay Celvetî, DİA*, c. I, s. 228.

4 Bağdatlı, *Hediyyetu'l-ârifîn*, c. II, s. 323.

5 Müstakimzâde, *Mecelletu'n-nîsâb ve'l-kuna ve'l-elkâb*, vr. 355a; krş. İçin Bkz. Cemal Ağırman, *Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler,* II. Üsküdar Sempozyumu'na Sunulan Bildiriler (12-14 Mart 2004), c. II, s. 486, İstanbul 2005.

6 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri,* c. II, s. 29.

göre Mehmed Emin Üsküdârî'nin, Abdulhayy Efendi'nin Edirne'deki vazifesi sırasında dünyaya gelmiş olabileceği ihtimali ağırlık kazanmaktadır. Bu durumda 1097/1686 tarihinden önce, babasının yanında Edirne'de ilk tahsilini gördükten sonra, İstanbul'a medrese tahsili için gönderilmiş olması mümkündür. Bununla birlikte babasının İstanbula tayin tarihi ile Üsküdârî'nin vefat tarihi arasında 50 yıl olduğunu dikkate aldığımızda onun İstanbul'da doğmuş olması da uzak bir ihtimal değildir. Doğum yeri ile ilgili ulaşabildiğimiz bu bilgilere rağmen, hangi tarihte ve nerede dünyaya geldiği hakkında kesin bir bilgi sahibi değiliz.

B. Tahsil ve Tedris Hayatı

18. yüzyıl İstanbul'unda medreselerde hangi derslerin ve kitapların tedris edildiğine ilişkin kısa bir tasvir, Mehmed Emin Üsküdârî'nin ilmî hayatının devrelerine olduğu kadar fikrî yönelimlerinin taayyününe yönelik de bir fikir verecektir. 18. yüzyılda yaşamış bir âlim olan Nebi Efendi-zâde'nin o dönem medrese müfredatına ilişkin verdiği bilgilerden, şu derslerin okutulduğunu çıkartıyoruz: *ilm-i akâîd, tecvid, kıraat, sarf, nahiv, beyan-bedîi-meânî, mantık, âdâbu'l-bahs ve'l-münazara, ilm-i hikmet, ilm-i hey'et, ilm-i hendese, ilm-i zîc, ilm-i mîkat, ilm-i hisâb, ilm-i ferâiz, ilm-i vefk, ilm-i arûz, usûl-i fıkh, usûl-i hadis, usûl-i tefsir, fıkıh, hadis, tefsir, kelam, ilm-i tasavvuf/ledün/keşf.*[1] Bu ilimlerin, kendisi üzerinden tedris edildiği kitaplara gelince, bu kitapları öğrendiğimiz vakit, aslında Üsküdârî'nin telif faaliyetinin yöneldiği alanlar ve yoğunlaştığı konular hakkında mukayeseli bir fikir edinmiş olacağız. Bir müderris olarak Mehmed Emin Üsküdârî'nin talebelerine talim ettiği temel metinler üzerine ne tür çalışmalar yaptığını ve bu metinleri şerh, hâşiye, telhîs ve tahkiklerle hangi düzeylere taşıdığını veyahut müzakere edilen çeşitli meseleleri hususi olarak nasıl ele aldığını göre-

---

1 İzgi, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1997, c. I, s. 93-97; Şükran Fazlıoğlu, *Nebî Efendi-zâde'nin "Kasîde fi el-kutûb el-meşhûre fi el-ulûm"una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitâb Haritası*, Kutadgu Bilig, İstanbul 2003, c. III, s. 194-198; Taşköprizâde, İsmail Hakkı Bursevi ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın medrese müfredatı hakkında verdikleri bilgiler ve Kevâkib-i Seb'a için bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I, s. 69-110; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 19-23, 39-45.

bilmek, belki de bu kadim müellefatı tetkîk etmekle mümkün olabilir. Bununla birlikte biz sadece, söz konusu müellefatın isimlerini verecek ve gerektiğinde, bir mukayese imkânı verebilmesi için Üsküdârî'nin eserlerine atıfta bulunacağız.

Bahis konusu ilimlerin kendisi üzerinden tedris edildiği eserleri, Üsküdârî müellefatı ile ilişkisi çerçevesinde şöyle sıralayabiliriz: Nahiv'den istiksâ seviyesinde okutulan *Kâfiye*'nin 'Isam Hâşiyesine Mehmed Emin Üsküdârî'nin bir hâşiyesi vardır. İlm-i Meanî'nin istiksâ seviyesinde okutulan kitabı olan Teftâzânî'nin (ö. 1390) *Mutavvel*'ini geniş bir biçimde şerh etmiş ve bazı kısımları hakkında ayrıca risâleler de kaleme almıştır. Mantık ilmiyle ilgili olarak kaziyyenin cüzleri ve nisbet-i hükmiye ile ilgili birer risâle telif etmiş ve bir tedris metni olmayan, Teftâzânî'ye ait *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* adlı metnin mantık kısmını şerh etmiştir. Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzarâ ilminde *Ebu'l-Feth Hâşiyesi*'ne bir hâşiye, Adudüddin Îcî (ö. 1355) ve Birgivî'nin (ö. 1573) *Âdâb* metnine de bir şerh yazmıştır. İlm-i hikmet'te *Mirza Can Hâşiyesi*'ne talik, ilm-i hey'ette ise Kâdîzâde Rûmî'nin (ö. 1436) Çağmînî'nin (ö. 1221) *Mulahhas fi'l-hey'e* adlı eserine yazmış olduğu şerhte zikrettiği ve daha sonra ulema arasında şöhret bulup *mesele-i şa'îriyye* olarak adlandırılan hey'et probleminin takrîr ve tahkîkine yönelik bir risâlesi mevcuttur. Ayrıca ilm-i hisâb'dan *Bahaüddin şerhi*, Fıkıh'tan *Menar şerhi*, Tefsir'den Beyzâvî tefsiriyle ilgili müteaddid risâleler, İlm-i Kelam'dan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâîd*'inin belli bazı kısımlarının şerhi vardır. Burada zikredilen eserler sadece tedris metinleriyle ilgili olanlardır. Mehmed Emin Üsküdârî çeşitli ilimlere dair ayrıca müstakil risâle, şerh ve hâşiyeler de kaleme almıştır. Dikkat edilirse müellifin, neredeyse her ilmin temel metinlerine şerh, hâşiye ve talikleri vardır. Bu anlamda Mehmed Emin Üsküdârî çok yönlü bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Üsküdârî'nin tedris metinleriyle ilgili gayreti sadece telif çerçevesinde sınırlı kalmamış, bu metinlerin yaygınlaştırılması ve tedavüle sokulması için istinsah faaliyetiyle de desteklenmiştir. Bu istinsahlar, müellifin te'lif eserlerinin ilgi duyduğu alanlarla irtibatını teyit etmesi bakımından ayrıca ehemmiyet taşımaktadırlar.

Mehmed Emin Üsküdârî uzun bir müddet Üsküdar'da, Valide-i Atik Camii civarında tedris ve talim ile iştigal etmiş ve eserlerini bu süre zarfında telife girişmiştir. Müellifimiz, bir yandan tedris faaliyetleriyle uğraşıyor diğer yandan da 1138 yılında ikmal ettiği *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ* adlı eserini telif ediyorken[1], aynı yıl içerisinde, Damat İbrahim Paşa (ö. 1725) tarafından 1138 yılında kurulan tercüme heyetlerinden biri olan *Ikdu'l-cumân* adlı eserin tercüme heyetinde yer almış[2] ve daha çok Aynî Tarihi olarak bilinen ve her bir cildi 800 sayfadan olmak üzere 24 cilt olan bu eserin ilk cildinin tercümesiyle vazifelendirilmiştir.[3] İstanbul'daki medrese yılları hakkında biyografi kaynakları, Mehmed Emin Üsküdârî'nin, şer'î ve aklî ilimleri, tıpkı akranları gibi, usulüyle İstanbul'da istikmal ettiğini ve daha sonra müderris payesini aldığını nakletmektedir.[4]

C. İlmî Şahsiyeti

Mehmed Emin Üsküdârî, devrinin önde gelen ilim adamlarından olup, kelam, felsefe, tasavvuf, mantık, fıkıh, dil ve astronomi gibi birçok alanda

---

1 *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ ve mezahibu ehli'l-ehvâ*, HSA. Ktp., Kemankeş, no. 266, vr. 47.

2 Çelebîzâde Asım'a göre, teşkil edilen tercüme heyetinde sadece şu şahıslar yer almaktaydı: 1. Mirzazâde Mehmed Ef., 2. İshak Ef., 3. Medhî Ef., 4. Mestçizâde Abdullah Ef., 5. Râzî Abdullatif Ef., 6. Ahmed Halis Ef., 7. Kara Halilzâde Mehmed Ef., 8. Neylî Ahmed Ef., 9. Mustafa Ef., 10. Yanyalı Esad Ef., 11. Ömer Ef., 12. Arabzâde Hasan Ef., 13. Ali Ef., 14. Yekçeşm İsmail Ef., 15. Recebzâde Ahmed Ef., 16. Turşucuzâde Ef., 17. Seyyid Vehbî Ef., 18. Nedim Ahmed Ef., 19. Arabzâde Salih Ef., 20. Tezkireci Şerif Ef., 21. Şamî Ahmed Ef., 22. Şakir Hüseyin Ef., 23. Darendeli Mehmed Ef., 24. Râzî Efendizâde, 25. Çelebîzâde Asım Ef., 26. Hacı Çelebî, 27. Şeyhî Mustafa Ef.,28. Hüseyin Paşazâde, 29. İzzet Ali Bey, 30. Tavukçubaşı Çelebî damadı Mustafa Ef. Bkz. *Çelebîzâde Asım Tarihi*, İstanbul 1282, c. VI, s. 360. Tercüme heyetleri ve *Ikdu'l-Cuman* tercümesi için bkz. Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul 1998, s. 29-47; Adile Abidin, *Aynînin Ikdulcuman fi Tarihi Ehlizzeman Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkiki*, Tarih Semineri Der., İstanbul 1938, c. II, s. 145-149, Salim Aydüz, *Lale Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler, Divan*, İstanbul 1997, c. III, s. 148-149; Memet İşpirli, *Lale Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dair Bazı Gözlemler*, I. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1987, s. 33-42.

3 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. II, s. 30. Müellif hattı olarak başlangıçta Yıldız Kütüphanesinde bulunan bu eser daha sonra İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ne intikal etmiştir. Eserin nüshaları için bkz. İst. Üniv. Merkez Ktp., no. 5953, 5941 ve 1500.

4 Fındıklılı, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fi hakki ehli'l-hakâyık*, nşr. Abdulkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 105-108; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c. II, s. 323.

eser vermiştir. Fındıklılı İsmet Efendi'nin de işaret ettiği gibi hem zâhir ve hem de bâtın ilimlerinde muhakkik denebilecek bir seviyede idi. Mehmed Emin Üsküdârî için Fındıklılı, ayrıca belirtmek ihtiyacı hissederek "etvâr-ı ârifane" sahibi idi demektedir.[1] *Kasîde-i nûniyye* gibi önemli bir Mâtürîdî kelam metnini tercüme etmesi[2] ve bu eserin Hayâlî (ö. 1470) şerhine bir de hâşiye yazmış olması,[3] Mehmed Emin Üsküdârî'yi her ne kadar bir Mâtürîdî olarak değerlendirmemiz gerektiğini ihsas etse de hem cebr ve ihtiyar hakkındaki bir risâlesinde[4] ve hem de mahiyetlerin mec'ullüğü meselesinde[5] Eş'arî bir tavrı benimsemesi, müellifin bir tür tahkik ameliyesi içerisinde olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte, İslam düşünce geleneği söz konusu olduğunda mütekaddimîn, müteahhirîn, muhakkikîn şeklinde yapılan üçlü tasnif içerisinde onu muhakkikîn içerisine yerleştirebilmemizin esas sebebi, ilimlerin bütününe ilişkin kavrayışından olduğu kadar, mütekaddimîn ile müteahhirîn arasında tahkike dayalı bir usulü benimsemek suretiyle yaptığı tercihlerden de kaynaklanmalıdır. Onun, *Hulasâtu'l-bahsi'l-meşhûr beyne't-Teftâzânî ve Seyyid Şerif*, *Risâle fî Tahkiki'l-mezâhib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne fi'l-kazâya*, *Risâle-i Müfrede li-mes'eleti halli'ş-şâ'iriyye fi'l-heye*, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık* gibi eserleri, tahkik tavrını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Müellifimiz döneminin ilmî tartışmalarını da yakından takip etmiş ve bu konuda çeşitli risâleler kaleme almıştır. Telif etmiş olduğu bazı risâlelerde tartıştığı problemler, aynı dönemde farklı müellifler tarafından da ele alınmıştır. Örneğin *Nisbet-i hükmiye* hakkındaki risâlesinde tartıştığı konular, Darendevî Mehmed Efendi'nin (ö. 1739) aynı konu hakkında yazılmış bir başka risâlesiyle büyük ölçüde paralellik arz eder.[6] Mehmed Emîn

1 Fındıklılı, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fi hakki ehli'l-hakâyık*, s. 106.
2 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 284, vr. 14.
3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 611.
4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556.
5 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556.
6 Üsküdârî'nin eseri için Bkz. *Risâle fi Tahkiki'l-mezahib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâya*, HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556; Krş için Bkz. Darendevî Mehmed Efendi, *et-Tefrika beyne'l-mezhebi'l-müteahhirîn ve beyne'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdîk*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no. 60.

Üsküdârî'nin *Hülâsatü Risâle-i Feyzi'l-akdes li-Kâtip Çelebî* adlı risâlesi[1] de aynı âlimin konu hakkındaki bir başka risâlesi ile konu benzerliği gösterir.[2] Mehmed Emin Üsküdârî'nin bu risâlelerinde tartıştığı konular, devrin ilim çevrelerinde mülahaza edilen mevzulara işaret etmesi bakımından da ayrıca önem arz etmektedir. Mehmed Emin Üsküdârî kaleme aldığı bazı risâleleri çevresindeki ilim adamlarının görüşlerine de sunmuştur. Üsküdârî etrafındaki bu ilim adamlarının, Üsküdârî'nin söz konusu risâleleri hakkındaki mütalaalarını bilmenin, onun fikrî mensubiyetini tespit etmek bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz. Örneğin, Kâdîzâde Rûmî'nin (ö. 1436), Çağmînî'nin (ö. 1221) *Mulahhas fi'l-hey'e* adlı eserine yazmış olduğu şerhte zikrettiği ve daha sonra ulema arasında şöhret bulup *mesele-i şa'îriyye* olarak adlandırılan hey'et probleminin takrîr ve tahkîki için kaleme aldığını söylediği *Risâletü'l-Müfrede li-meseleti halli'ş-şa'îriyye fi'l-hey'e* adlı eserin sonunda, risâleyi kendilerine takdim ettiği üç âlimin mütalaalarını zikreder. Bunlar: Mustafa el-Kürdî el-Erzenî'r-Rûmî, Zal Mahmut Paşa Medresesi müderrislerinden Ali el-Kürdî ve Ömer Üsküdârî'dir.[3] Her üç âlim de risâlenin, bahis konusu meseleyi hal yoluna koyan önemli ve ulema nezdinde tedavüle şayan bir metin olduğunu vurgulamakta ve Mehmed Emin Üsküdârî'yi takdir etmektedirler. *Risâletü'l Müfrede*'nin kendisine arz edildiği âlimlerden, Zal Mahmut Paşa Medresesi'nde müderris olan Ali el-Kürdî'ye, Mehmed Emin Üsküdârî, Farsça bir beyit de arz ederek bunun işaret ettiği anlamlar hakkında mütalaasını talep ettiğini söyler. Ali el-Kürdî iki gün sonra mütalaalarını Üsküdârî'ye tevdi eder ve Üsküdârî bu cevabın takrîrinden oluşan kısa bir risâle kaleme alır. Bu risâlede bahis konusu âlimin ismi, Ali el-Kürdî el-Mansûrî olarak geçer.[4]

Netice olarak, Mehmed Emin Üsküdârî bütün ömrünü kelamî-mantıkî-felsefî ilimlere adayan bir kişidir. Üsküdârî, bir yandan bu ilimleri

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 121-122.

2 Darendevî'nin Risâlesi için Bkz. *Risâle fi Halli müşkilâti's-selâs*, Kandilli Rasathanesi Ktp., no. 107.

3 HSA. Ktp., Selim Ağa, no. 555, vr.120; Risâlenin, yine müellif hattı bir başka nüshası da aynı kütüphanede bulunmaktadır. Kemankeş, no. 375, 5 vr.120.

4 *Risâle fi Mana beyti "zı-deryay-yı şehade"*, HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 48.

öğrenmek ve öğretmek ile meşgul olurken, diğer taraftan da bu sahada birçok eser te'lif etmiştir. Bu sebeple, yasadığı dönemin ilim ve fikir hayatına önemli katkıda bulunmuş bir düşünürdür. Ayrıca Mehmed Emin Üsküdârî'nin ilmî vukufiyetini mantık, kelam, felsefe ile tefsir, fıkıh, akaid, İslam ahlakı, Arap dili ve edebiyatı ile diğer alanlarda verdiği güzide eserlerde görmek mümkündür. Çok yönlü eserler verdiği için onu kesin çizgilerle herhangi ilmî bir kategoriye dâhil etmek mümkün olmasa da dil-mantık ve kelam alanında daha esaslı ve daha fazla eser verdiği gözden kaçmamaktadır. Bu durum ise en azından onun mantık ve kelam alanlarına daha fazla ilgi duyduğu vurgusunu yapmamızı gerektirmektedir.

D. Vefatı

Üsküdârî Mehmed Efendi, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-kelâm*[1] şerhini tamamladığı yıl olan 1149/1736 tarihinde Üsküdar'da vefat etmiştir. Vefatına şu beyitle tarih düşülmüştür: *"Ma'dinu'l-fazli ve'l-edeb."*[2] Müellifin vefatından sonra eserleri, Kâdirî, Nakşibendî ve Celvetî tarikatları meşâyihinden olup Emir Hoca Kemankeş ismiyle meşhur olan Şeyh Abdulkadir Efendi'ye intikal etmiştir.[3] Abdulkadir Efendi bu eserleri Valide-i Atik Camii'ne vakfetmiş ve eserler uzun bir müddet Cami'de kaldıktan sonra Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ne naklolunmuştur.[4] Emir Hoca Kemankeş'in, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş bölümünde yer alan 556 numaralı yazmanın zahriyesindeki vakfiyesi şöyledir:

"Bu hakîr ve fakîr-i pür taksîr es-Seyyid el-Hâcî Abdülkadir el-Marûf bi-Emir Hoca Kemankeş el-Üsküdârî, bu kitâb-ı müstetâbı silk-i milkimden ihraç edip Üsküdar'da vâkî Valide-i Atîk Câmi-i Şerîfine şol şart ile vakf eyledim ki, talebe-i ulûmdan her kime iktiza ederse rehn-ı kavî veyahud kefîl-i melî ile verilip tâ haceti tamam olunca hıfz u zabt edip nişan içün kağıdın bükmeye

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 339, vr. 70.

2 Fındıklılı, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fi hakki ehli'l-hakâyık*, s. 106; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri,* c. II, s. 29.

3 Fındıklılı, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fi hakki ehli'l-hakâyık*, s. 107.

4 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri,* c. II, s. 29; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-ârifîn* c. I, s. 323; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1992, c. VI, s. 41; Sureyya, *Sicill-i Osmanî,* c. I, 405.

ve cildin sökmeye ve yazısın bozmaya ve uşak eline vermeye ve tağyir etmeye. Eğer bu şartların birinin hilafı zuhur ederse tazmin oluna. "Fe men beddelehu ba'de ma semi'ahû fe innemâ ismuhû 'alellezîne yübeddilûnehû" fehvasınca âsim olmayalar. Âmîn."

IV. ESERLERİ

A. Felsefe-Kelâm ve Mantık Eserleri

1. *Risâle fî Tahkîki'l-mezâhib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâyâ*:[1] Kaziyyenin cüzleri hakkında mütekaddimîn ve müteahhirîn arasındaki ihtilafın tahkikine yönelik bir risâledir. Buna göre mütekaddimîn kaziye-i hamliyenin mevzu, mahmûl ve nisbet-i hükmiye olmak üzere üç cüzden teşekkül ettiğini söylerken, müteahhirîn kaziyenin dört cüzden; mevzu, mahmûl, nisbet-i beyne beyne (tasavvurât-ı selâse) ve hükümden terekküp ettiğini savunmaktadır. Mütekaddimînde tasdik, nisbet yani rabıta iken müteahhirînde tasavvurât-ı selâse hüküm ile birlikte vardır (idrâkât-ı erbaa'nın mecmuu). Daha geniş çerçevede mesele, ilmin tasavvur ve tasdik'e taksîm edilmesi ile ilgilidir. Müteahhirîn yani mütekellimîn hükmün de tasavvur olduğunu buna göre tasdik'in de tasavvur altında mütalaa edilebileceğini söylemektedir. Buna göre ilim tasdike mevrîd-i taksim olamaz. Dolayısıyla da mevrîd-i taksim, tasavvur-ı mutlak olarak tabir olunur. Meselenin bu şekilde vazı *Şemsiyye* müellifi Kazvînî'ye daha öncesinde de Fahreddin Râzî'ye kadar götürülse de, gerçekte tartışmaların kaynağı Kazvînî'nin *Şemsiyye*'de konu ile ilgili serd ettiği mütalaalarıdır. Konu hakkında aynı dönemde yaşamış olan Mehmed Emin ed-Darendevî'nin de *et-Tefrika beyne'l-mezhebi'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn fi'n-nisbeti'l-hükmiyye* adlı bir risâlesi vardır. Üsküdârî'nin bu risâlesi matbu olup, müteaddit olarak çeşitli mecmualar içerisinde basılmıştır.

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 72-73. Aynı konu hakkında, Darendevî Mehmed Efendi'nin de *et-Tefrika beyne'l-mezhebi'l-müteahhirîn ve beyne'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdîk* adlı bir risâlesi vardır. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no. 60.

2. *Risâle fî Keşfi'l-ğammi an kulûbi'l-ümme*:[1] Bu risâlede Üsküdârî, kâfir ve mümin tanımları yaparak, kime kâfir denilip denilmeyeceğiyle ilgili olarak tasdîk ve inkâr bahisleri çerçevesinde mütalaalarda bulunmakta, küfrü gerektirecek akvâl ve ahvâli serd etmektedir.

3. *Risâle Müfrede li burhâni't-temânû'*:[2] Bilindiği üzere bir terim olarak *burhân-ı temânû'* birden fazla ilah olmasının mümkün olmadığını göstermek üzere geliştirilen delile verilen isimdir. Bu delilin katî mi yoksa iknaî mi olduğu hususunda ulemâ arasında ihtilaf mevcuttur. Üsküdârî bu risâlesinde, konuyla ilgili herhangi bir kitapta rastlamadığı ve mevhibe-i ilâhiyye olduğunu söylediği bir takım mütalaalar ileri sürmektedir. Mesele, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* isimli eserinde yer verdiği bir yorumla başlamaktadır. Buna göre Teftâzânî, *"Eğer Allah'tan başka ilahlar olsaydı mutlaka fesat çıkardı."* ayetinin burhânî değil iknaî bir hüccet olduğunu düşünmektedir. Üsküdârî ise ayetin iknaî değil katî bir hüccet olduğunu ispat etmeye çalışır. Risâlenin son cümlesi şu şekildedir: *"Temânû' muhâldir. Muhâlin imkânı da bedâheten muhâldir. Bundan dolayı temânû'un imkânı da muhâl olmaktadır. O halde bu, risâlenin sonu olsun".*

4. *Risâle fî Beyâni tevcîhi't-teşbîh*:[3] *"Allahumme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âli seyyidinâ Muhammedin kemâ salleyte alâ İbrahîme ve alâ âli İbrahîm"* ifadesinde *kemâ* ile belirtilen teşbih manasının, ne şekilde tevcih olunabileceğine dair talebelerin sualine verilmiş cevaptan ibaret bir risâledir.

5. *Risâle fi'l-Cebri ve'l-ihtiyâr*:[4] Bu risâlede Mehmed Emin Üsküdârî, İmam Birgivî'nin *Tarîkatü'l-Muhammediye* adlı eserini okurken, Birgivî'nin cebr ve ihtiyar hakkında, özetleyerek İmam Mâtürîdî'den naklettiği görüşlerinin münakaşaya açık olduğunu fark ettiğini ve buna binaen, meseleyi tahkik etmek üzere bu risâleyi telif ettiğini söyler. Üsküdârî cebr ve ihtiyar meselesinin en uygun ve doğru bir biçimde cebr-i mütevassıt görüşüyle hal

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 60-63.
2 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 26-28.
3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 71.
4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 57-59.

yoluna konulabileceğini bunun ise İmam Eş'ârî'nin görüşü olduğunu ve muhakikînin de bu mezheb üzere bulunduğuna işaret eder.

6. ***Şerhu'l-Berâhini'l-hamseti'l-meşhûre fî'l-hikme li isbâti't-tenâhiye'l-eb'âd ve butlâni't-teselsül:***[1] Her şeyin bir sonu olduğuna dair hukemânın getirdiği delilleri bu risâlede ele alacağını söyleyen Üsküdârî, teselsülün iptaline delâlet eden delillerin meşhûr ve meşhûr olmayan şeklinde sınıflandırıldığını söylemektedir. Üsküdârî bu risâlede temelde *tatbik burhânı* ve *tezâyüf burhânı*'nı açıklamaktadır.

7. ***Risâle li Beyâni'l-fark beyne'l-mecâz ve'l-kinâye ve beyne'l-mecâzi'l-mürsel ve'l-istiâre:***[2] Müellif bu risâlesinde, "mecâz-kinâye" ve "mecâz-ı mürsel-istiâre" gibi belâgat ilminin çokça tartışılan ıstılahlarını tahkik usulü üzere beyan etmekte ve aralarındaki farklara, bir takım misaller vermek suretiyle mütekaddimînin mütaalalarını da aktararak, işaret etmektedir.

8. ***Şerhu Risâleti'l-Âdâb li'l-Birgivî:***[3] Üsküdârî'nin faydalı bir risâle olarak değerlendirdiği Birgivî'nin *Risâletü'l-Âdâb* isimli eserine yazdığı şerhtir. Üsküdârî kendi çağdaşı olan birçok düşünürün de bu risâleye şerh yazdıklarını, ancak bu şerhlerin mâ-lâ-ya'nîyi terk etmedikleri ve dolayısıyla talebeler için herhangi bir faydası olmayan şeylerle meşgul olduklarını kaydetmektedir. Bu sebeple Üsküdârî, vasat bir zekâya sahip olan insanların baktıkları zaman ikna olabilecekleri şekilde bu risâleye şerh yazmak istediğini kaydetmektedir.

9. ***Şerhu Tehzîbi'l-mantık:***[4] Teftâzânî'nin *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-kelam* adıyla telif etmiş olduğu eser, Müteahhirîn dönemi kelam metinleri arasında önemli bir mevki sahibi olan metinlerden biridir. Bu dönemde kelam ilminin mukaddimesi haline gelen mantığın, bu eserde de aynı işlevi

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no.321, vr. 9.
2 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 28-29.
3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 292.
4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 339; Mehmed Emîn Üsküdârî'nin bu eseri üzerine Mehmed Zahid Tiryaki "*Mehmed Emîn Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili*" adlı yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Tiryaki, aynı çalışma içerisinde söz konusu metnin tahkikini de yapmıştır.

gördüğü açıktır. Mehmed Emin Üsküdârî, eserin ilk kısmını oluşturan ve mantık ilmine ait olan bölümü şerh etmiştir. Şerhle birlikte iktisad düzeyinde bir mantık eseri haline gelen metin, şerhin örgüsü açısından da bir tedris metni kadar bütünlüklü bir metindir. Üsküdârî bu eserde, mantık ve kelamın özelliklerinden bahsederek bu iki disiplin arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Eserin esas konusu, mantık ilminin çeşitli problemleriyle, kelamcıların varlık ve bilgi teorileridir. Şerhin sonunda, *Tehzîb*'in kelam ilmine ait olan ikinci kısmının, dönemin âlimlerinden, Ayasofya Camii vaizi Süleyman Efendi (ö. 1134/1721) tarafından şerh edildiği bilgisi verilmektedir.[1] Şu halde "Üsküdârî Mehmed Emin Efendi ile Süleyman Efendi'nin şerhleri, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-kelâm*'ın tam bir şerhini teşkil etmiştir." denebilir. Eser Üsküdârî'nin vefat ettiği yıl, yani 1149/1736'da tamamlanmıştır.

10. *Ta'lîkât müteaddide alâ evâili Şerhi Tehzîb*:[2] Üsküdârî bu risâlenin, Sa'deddin Teftâzânî'nin *Şerhu Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm* adlı eserinin giriş kısmında bulunan *beş tümel* ve *önerme* bahsinin şerhi olan Devvânî'nin *Şerhu Tehzîbi'l-mantık* adlı eseri için yapılmış faydalı bir ta'lîkât olduğunu ifade etmektedir.

11. *Risâle fî Mes'eleti mecûlüyyeti'l-mâhiye*:[3] Burada müellif vücûd-ı haricîden kat'-ı nazar mahiyetlerin mecûl olup olmadığı şeklindeki soruya cevap vermekte ve mahiyetlerin mecûl olmayıp kadim ilmî suretler olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir

12. *Şerhu Risâleti Isam fî'l-istiâre*:[4] Isamuddîn'in *Şerhu'l-istiâre* adlı eserinde, fiilin zaman bakımından istiâre olunması hakkındaki görüşleri yarım varaklık bir özet ve tartışmaya konu edilmiştir.

---

1 Süleyman Efendi'nin *Şerhu Tehzîbi'l-kelam* eserinin tespit edebildiğimiz bazı nüshaları şöyledir: Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, no. 3200; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, no. 512/2; Süleymaniye Ktp., Çelebî Abdullah, no. 200; Amcazade Hüseyin, no. 310, Kayseri Raşid Efendi Ktp., no. 459

2 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 326, vr. 25.

3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 52.

4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 67.

13. ***Hâşiye ale'l-kısmi's-sânî min Şerhi Şemsiyye:***[1] Kazvînî'nin birçok şerh ve hâşiye yazılan *Şemsiyye* adlı eserine Üsküdârî'nin yazdığı hâşiyedir. Kazvînî'nin bu eseri, esas itibariyle üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar; mantığın mahiyeti, konusu ve mantığa olan ihtiyacı ele alan *mukaddime* bölümü; müfretler, önermeler, hükümler ve kıyası konu edinen *makaleler* bölümü ve mantığın diğer ilimlerle olan ilişkisini konu edinen *hâtime* bölümünden oluşmaktadır. Üsküdârî'nin bu hâşiyesi ise *makaleler* bölümünü ele almaktadır.

14. ***Hâşiye alâ Şerhi Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-nûniyye:***[2] Hızır Bey'in *Kasîdetü'n-nûniyye*'sine yazılan şerhlerin en meşhuru olan Hayâlî'nin *Şerhu Kasîdeti'n-nûniyye*" adlı eserine Üsküdârî tarafından yazılan hâşiyedir. Üsküdârî daha sonra bu risâleyi temize çekmiş ve ayrıca özet mahiyetinde bir risâle daha kaleme almıştır.

15. ***Hızır Bey Kasidesinin Tercümesi:***[3] Üsküdârî'nin bu eserinin neredeyse yarısı tahrip olmuştur. Eserin dili Türkçe'dir. Eser Üsküdârî tarafından 1145/1733 yılında tercüme edilmiştir.

16. ***Mebhasu'l-ilm min Şerhi Akâidi'l-Adûdiyye:***[4] Adûdiddin el-Îcî'nin *Akâidü'l-adûdiyye* adlı küçük risâlesinin şerhi olan Devvânî'nin *Şerhu akâidi'l-adûdiyye* adlı eserine Üsküdârî tarafından yapılan bir şerhtir.

17. ***Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde fî dîbâceti'l-Fenarî:***[5] Fenârî'nin *Cihetü'l-vahde* adlı eserinin giriş kısmına Üsküdârî'nin yazdığı haşiyedir.

18. ***Risâletun Müteallikatun li-tahkîki'l-îmâni'z-zâhirî ve'l-îmâni indellâh:***[6]

19. ***Hâşiye alâ Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth fî ilmi'l-âdâb:***[7] Münâzarâ ilmi veya tam adıyla âdâbü'l-bahs ve'l-münâzarâ hakkında yazılan bir eserdir. Eser, Adûdiddîn el-Îcî'nin münâzarâ âdâbıyla ilgili *Âdâbü'l-allâme*

---

1 Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, no. 113, vr. 137-143.
2 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 611.
3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 284, vr. 20.
4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 323, vr. 27-43.
5 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 326, vr. 5-39.
6 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 53-54.
7 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 281, vr. 60.

Adûdiddîn adlı eserine Muhammed et-Tebrîzî el-Hanefî tarafından yapılan şerhe Mîr Zâhid Ebu'l-Feth es-Sâid'in yazdığı hâşiye üzerine Üsküdârî tarafından kaleme alınmış yeni bir hâşiyedir.

20. *Hâşiye alâ Risâleti İsbâti'l-vâcib*:[1] Üsküdârî'nin, müteahhirînin en faziletlisi, dinin burhânı, İslam ve Müslümanların celali olarak nitelendirdiği Celaleddin Devvânî'nin *Risâle (el-kadime) fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserine hâşiye olarak yazdığı risâledir. Nüshanın ilk varağında bu nüshanın musannif nüshasından temize çekildiği ve güvenilir bir nüsha olduğu kayıtlıdır. Üsküdârî'nin musannif nüshası dediği nüshayı da incelemiş bulunmaktayız. Üsküdârî'nin de nüshanın girişinde ifade ettiği gibi bu nüshada, metnin takip edilmesini zor kılacak derecede tashih karalamaları mevcuttur. Nüshanın sonuna ferağ kaydı olarak 1129/1717 tarihi kaydedilmiştir.

21. *Telhîsu Tehâfuti'l-hukemâ fî reddi mezâhibi ehli'l-hevâ*:[2] Mehmed Emin Üsküdârî'nin, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-hukemâ*'sının bir telhîsi olarak nitelendirdiği Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünde felâsifeye karşı yöneltilen eleştirileri ve onların sorularına verilen en güçlü cevapları cem ve tertip etmek için yazdığı bu eseri esas konumuz olduğu için eser ile ilgili geniş malumat ileride verilecektir.

B. Diğer Eserleri

22. *Risâle fî Sûreti'n-Nasr*:[3] Kadı Beyzâvî'nin *Nasr* suresi tefsirinde *sebbih* (tesbih et) kelimesine getirdiği açıklamanın tartışıldığı iki varaklık bir risâledir.

23. *Risâle fî Tefsîri "inne mea'l-usri yusran"*:[4] Kadı Beyzâvî'nin görüşleri çerçevesinde ayetin iki varaklık bir tefsiridir.

24. *Risâle Müfrede li mes'eleti halli'ş-şa'îriyye fi'l-hey'e*:[5] Mehmed Emin Üsküdârî bu risâleyi, Kâdîzâde Rûmî'nin (840/1436) Çağmînî'nin

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 272, vr. 157.
2 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 266, vr. 47.
3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 74-75.
4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 75-76.
5 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 116-120.

(618/1221) *Mulahhas fi'l-hey'e* adlı eserine yazmış olduğu şerhde, dünyanın en yüksek noktasının yerin çapına oranı ile ilgili olarak zikrettiği ve daha sonra ulema arasında şöhret bulup *mesele-i şa'îriyye* olarak adlandırılan hey'et probleminin takrîr ve tahkîki için kaleme aldığını söyler. Beş varaklık bir risâledir. Ayrıca risâlenin sonunda, meselenin halline yönelik tahkikin başarısına işaret etmek üzere, üç önemli müderris tarafından yazılmış, müellif ve eserine övgü içeren ifadelerin yer aldığı bir kısım vardır. İfadeler şöyledir:

"Bu, sahibu'l-kemâl nezdinde kabul edilip telakki edilmeye ve mahir ulema elinde tedavüle şayan bir teliftir. Allah Teâlâ müellifin yatacağı yeri pür nûr eylesin. *el-Fakîr Mustafa eş-Şehîr bi'l-Kürdî el-Erzeni'r-Rûmî sümme Üsküdârî*"

"Bu, kabule şayan bir teliftir. Allah Teâlâ müellifin sa'yini meşkûr eylesin. *el-Fakîr Ali el-Kürdî el-Müderris bi-medreseti Zal [Mahmut] Paşa*"

"Bu, oldukça parlak bir telif olup, yed-i fuzalâda müsta'mel olmaya layıktır. Allah müellifin ilmini müzdâd eylesin. *el-Fakîr Ömer Üsküdârî*"

25. *Hulâsâtu Risâleti Feyzi'l-akdes li-Kâtip Çelebî*:[1] Kâtip Çelebî'nin (ö. 1067/1657) XVII. yüzyılın başlarında Şeyhülislam Bahâi Efendi'ye sorduğu ve *el-İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* adlı eserinde cevaplamaya çalıştığı üç soruyu, Mehmed Emîn Üsküdârî özetleyerek kısaca tahşiye etmiştir. Bahis konusu edilen meseleler şunlardır: **1**. Kuzey kutbunda gece ile gündüzün müddeti. **2**. Güneşin batıdan doğuşu ihtimalinin astronomi ilmi açısından açıklanıp açıklanamayacağı. **3**. Yeryüzünde Mekke dışında, her cihetten kıble olabilecek bir yerin bulunduğu iddiasına ilişkindir.[2]

26. *Risâle Müteallika bi kavlihi Teâlâ fî Sûreti'l-Feth*: Çeşitli kelimelerin farklı anlamları verilmiş ve bunların müzakeresi yapılmıştır. Üsküdârî, burada ayrıca Hz. Ali'den naklen şu sözü zikretmiştir: *Allimû evlâdekum bi-hüsni'l-hatti/ Fe-innehu min himemi'l-mülûki ve's-selâtîn.*

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 121-122.

2 Aynı konu hakkında, Üsküdârî'nin çağdaşı olan Darendevî Mehmed Efendi'nin de, *Risâle fi Halli müşkilâti's-selâs* adlı bir Risâlesi vardır. Kandilli Rasathanesi Ktp., no. 107.

27. *Risâle fî Tahkîki mahreci'd-dâd [li Saçaklızâde el-Maraşî]*:[1] Üsküdârî'nin, Saçaklızâde'nin tashih ettiği nüshadan istinsah edip tahşiye ettiği bir risâledir.

28. *Nikâtu't-tasrîh*:[2] Burada müellif *Alak* suresindeki *Alleme'l-insâne mâ lem ya'lem* ayetinde geçen *bilmediğini öğretti* ifadesini, taallümde hâsılın tahsil edilemeyeceği gibi mutlak meçhulün de talebe konu olamayacağı görüşünden yani talep olunan şeyin bir yönüyle ma'lum diğer yönüyle meçhul (*min vechin mechûl, min vechin ma'lûm*) olması gerektiği kuralından yola çıkarak ayeti tefsir etmeye çalışmaktadır.

29. *Hulasâtu'l-bahsi'l-meşhûr beyne't-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf*:[3] Bu risâlede müellif, "*Ulâike alâ huden min rabbike*" ayetindeki "على" harf-i cerin ifade ettiği isti'lâ manası üzerine Teftâzânî ve Seyyid Şerîf arasında cereyan eden tartışmayı özetlemiş ve tartışmanın haklı tarafında Seyyid Şerîf'in bulunduğu kanaatine varmıştır.

30. *Risâle fî Şerh-i Kelâmi'ş-Şeyh Murâd*:[4] Bazı talebelerin Şeyh Murad Efendi'nin sözlerini kendisinden şerh etmesini istemesi üzerine, teberrüken Şeyh Murad'ın "es-sûfî ma'zûrun ve'l-mütekellimu müteassifun" gibi sözlerini şerh etmek gayesiyle üç varaklık bu risâleyi telif etmiştir.

31. *Risâle fî Tevcîhi sâhibi'l-Keşşâf "ve ize'l-mev'ûdetu suilet..."*:[5]

32. *Risâle fî Tefsîri âyeti "yevme ye'tî ba'du âyâti rabbike..."*:[6] Bu risâlede müellif, yine Beyzâvî'nin mütalaalarından yola çıkarak söz konusu ayeti tefsir etmektedir.

33. *Risâle fî Tefsîri ayeti "mâ enzelnâ aleyke'l-Kur'âne..."*:[7] Bu risâlede Üsküdârî, Beyzâvî'nin bahis konusu ayetin tefsiriyle ilgili söyledikleri üzerinden, ayeti kısaca yorumlamaktadır.

---

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 68-70. Bu Risâlenin İstanbul kütüphanelerinde bulunan ve aynı dönemlerde istinsah edilmiş birçok nüshası, dad harfinin mahreciyle ilgili yaygın bir tartışmanın varlığını ortaya çıkarmaktadır. Aynı konu ile ilgili olarak, Üsküdar kurrâlarından olup 1138 yılında vefat eden Ali el-Mansûrî el-Mısrî'nin de *Reddu'l-İlhâd fi'n-nutki bi'd-dâd* adlı bir risâlesi vardır.

2 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 67.

3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 65-66.

4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 63-65.

5 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 55-57.

6 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 49-52.

7 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 48.

34. ***Risâle fî “Zı-derya-yı şehadet…”:***[1] Şehadetle ilgili Farsça bir beytin[2] anlamı üzerine yazılmış bir risâledir. Müellif bu beyti, Ali el-Kürdî el-Mansûrî adında bir âlime arz ederek, beytin işaret ettiği mana hakkındaki mütalaalarını talep ettiğini söyler. Ali el-Kürdî iki gün sonra beyitle ilgili mütalaalarını Üsküdârî’ye tevdi eder. Risâle büyük ölçüde bu cevabın takrîrinden oluşur.

35. ***Ta‘lîkât şettâ alâ teâlimi ba‘zi’l-âyât/ba‘zu’l-makamâti’l-müşkile li-Üsküdârî:***[3]

36. ***Risâletun Müteallikatun li-kavli sâhibi’t-Telhîs:***[4]

37. ***Hâşiye alâ İmtihâni’l-ezkiyâ:***[5] Bu risâle, müellif Beyzâvî’ye ait olan *Kitâbu’l-Lübb* isimli eseri okuturken, talebelerin kendisinden söz konusu eserin inceliklerini açıklayan bir şerh yazmasını istemeleri ve müellifin verdiği cevabî ifadenin şerhinden ibarettir. Söz konusu ifadeler gerek belâgat açısından gerekse de içerdiği ayetler ve hikmetli sözler bakımından açıklanmaya değerdir. Ayrıca müellif ifadelerin gramer tahlillerine de yer vermiştir.

38. ***Şerhu Dîbâceti’l-Mutavvel:***[6] Belâgat geleneğinde iki temel ekolden biri olan kelamî ekol, diğerinin aksine bir cümlenin belîğ olabilmesi için gerekli şartların ilmî olarak izah edilebileceğini ve gerekli şartları yerine getiren herkes tarafından öğrenilip tetkik edilebilecek şekilde ortaya konabileceğini öne sürüyordu. İslam düşüncesinin tarihî seyri açısından muhakkik olarak nitelendirilen âlimler tarafından geliştirilen ve daha çok Arap olmayan Müslüman toplumların benimsediği bu ekolün önde gelen eserlerinden biri belki de en başta geleni Teftâzânî’nin *Mutavvel*’idir. Bilindiği gibi *Mutavvel,* Kazvînî’nin *Telhîs*’ine yapılan bir şerhtir. *Telhîs* ise Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-İlm* adlı eserinin üçüncü yani belâgatle ilgili olan

1 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 48.
2 Beyit şöyledir: *“Zı-derya-yı şehadet çün nehenk hâ ber-âred ser / Teyemmüm farz gerdet Nuh râ der vakt-i tûfaneş.”* Beytin tercümesi: “Şehadet denizinden hararetli alevler yükseldiği zaman / Tufan zamanında bile Nuh’a teyemmüm farz olur.”
3 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 39-40.
4 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 29.
5 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 21-25.
6 HSA. Ktp., Kemankeş, no. 556, vr. 2-21.

bölümünün *Telhîs*'idir. Osmanlı düşünürlerinin başını çektiği çok sayıda âlim *Mutavvel* üzerinde Hâşiye ve tercüme formları başta olmak üzere muhtelif türlerde çalışmalar yapmıştır. Bunlardan bazıları Üsküdârî'nin bu çalışmasında bir örneğini gördüğümüz *Mutavvel*'in dibâcesini şerh etme çalışmalarıdır.[1]

V. *TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ*'NIN MAHİYETİ VE MUHTEVASI

A. Müellife Nisbeti

Mehmed Emin Üsküdârî'nin hayatından kısaca da olsa bahseden tabakat kitapları *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ* adlı eseri ve Üsküdârî'ye nisbeti kesin olan bazı eserlerinden de bahsetmemektedirler. Bununla birlikte biz *Telhîs*'in ona ait olduğunu yine kendi eserlerinden de öğrenebiliyoruz. Zira tahkikini yaptığımız eserin ilk sayfasında[2] hem müellifimiz Mehmed Emin Üsküdârî hem de *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ*'nın tam künyeleri mevcuttur.

Kütüphane kataloglarında *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ* olarak kaydedilen eser, müellif tarafından *Telhîsu't-Tehâfüti'l-hukemâ fî reddi mezâhibi ehli'l-ehvâ* şeklinde kaydedilmiştir. Eserin müellife ait olduğuna işaret eden diğer güçlü bir delil ise kanaatimize göre, yazmada kullanılan yazı biçiminin, müellife nisbeti kesin olan müellefatta kullanılan yazı biçimiyle birebir örtüşmesidir. Ayrıca nüshada metin üzerindeki tasarrufların, değiştirmelerin ve tashih karalamalarının çokluğu eserin müellif nüshası olduğu kanaatini destekleyen güçlü delil olmaktadır. Yine eserin başka bir müellife nisbet edildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmaması nüshanın müellife nisbetinde kuşkuya yer bırakmamaktadır.

---

1 Üsküdârî ayrıca Seyyid Şerif'in Mutavvel Hâşiyesi üzerine bir hâşiye kaleme almıştır. *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid Şerîf ale'l-Mutavvel,* HSA. Ktp., no. 551.

2 Bkz. *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ*, vr. 1b.

B. Şekil ve Muhteva Bakımından Tanıtımı

1. Şekil Bakımından Tanıtılması

Mehmet Emin Üsküdârî'nin *TelhîsuTehâfüti'l-hukemâ fi reddi mezâhibi ehli'l-ehvâ* isimli eseri, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş Bölümü 266 numarada kayıtlı olan risâlesidir. Toplam 47 varaktan ibaret olan bu risâle mukavva ciltli olup sırtı siyah ön ve arka yüzü ise ebrulu, koyu ve kahve meşin ciltlidir. Kapak üzerinde ebru işlemeler vardır. Az aharlı sarımtırak kâğıt üzerine şirazelidir. Kapaktan sonraki ilk varak boş olup ikinci varağında bir temellük kaydı bulunmakta ve risâle üçüncü varaktan itibaren başlamaktadır. Risâlenin ikinci varağında bulunan temellük kaydından, risâlenin varak adedi 46 olarak belirtilmekte ve risâlenin ismi *Telhîsü Tehâfüti'l-hukemâ fi reddi mezâhibi ehli'l-ehvâ* olarak belirtilmektedir. Yazmanın zahriyesindeki vakfiyesi ise şöyledir:

"Bu hakîr ve fakîr-i pür taksîr es-Seyyid el-Hâcî Abdülkadir el-Ma'rûf bi-Emir Hoca Kemankeş el-Üsküdârî bu kitâb-ı müstetâbı silk-i milkimden ihrâc edip Üsküdar'da vâki Valide-i Atîk Cami-i Şerifine şol şart ile vakf eyledim ki talebe-i ulûmdan her kime iktiza ederse rehn-ı kavî veyahud kefil-i melî ile verilip kıraatı tamam oluncа hıfz ve zabt edip nişan içün kağıdın bükmeye ve cildin sökmeye ve yazısın bozmaya ve tebdil ve tağyir etmeye uşak eline vermeye ve tağyir etmeye. Eğer bu şartların birinin hilafı zuhur ederse tazmin oluna. "Fe men beddelehu ba'de ma semi'ahû fe innemâ ismuhû alellezîne yübeddilûnehû" fehvasınca âsim olmayalar. Âmîn." Daha sonra büyük ve belirgin harflerle söz konusu bu yazmanın Üsküdar'da bulunan Valide-i Atik Câmisi'ne vakfedildiği kaydı bulunmaktadır.

Telhîs'in her bir varağı 23 satırdan oluşmaktadır. Risâlenin yan taraflarında çok denilebilecek kadar ta'lik/hâmiş ve tashih ibareleri bulunmakla birlikte yeri geldikçe metin içerisinde geçen çeşitli kelimeler ile ilgili bir takım açıklamalar verilmiştir. Nüshanın ana metninde siyah mürekkep kullanılmış olmakla birlikte, ilk kelimesinde,[1] fasılların numaralandırılmasında,[2] fasıllarda vâki olan filozofların itiraz, yöntem ve delillerinin birden fazla

---

1 Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ* , vr. 1b.

2 Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ* , vr. 2b, 3a, 5a, 9a, 9b, 10b, 12b, 14a, 16a, 17b, 18a, 19b, 21b, 23a, 25b, 26a, 27a, 28a, 31a, 33a, 34a, 37a, 38b.

olduğu durumlarda bunların numaralandırılmasında ve bu itirazlara verilen cevapların numaralandırılmasında,[1] dipnot ve kenar notların belirtilmesinde[2], bazen kenar notların yazılmasında[3] ve bazen de yazarın dikkat çekmek istediği cümlelerin altının çizilmesinde[4] kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca paragraflar, paragrafın ilk kelimesi üzerine çoğunlukla kırmızı mürekkeple bazen de siyah mürekkeple çizgi çizilerek belirtmiştir. Yazma oldukça okunaklıdır. Risâlenin ferağ kaydı ise risâlenin sonunda müellif tarafından hicri 1138/1726 olarak belirtilmiştir.

2. Muhteva Bakımından Tanıtılması

Üsküdârî'nin *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ* adlı eserini muhteva bakımından daha iyi anlayabilmek için, bu eserin bağlı bulunduğu geleneğin muhtevasının sarih bir tespitinin yapılması önemlidir. Ancak bu geleneğe dâhil edilen eserler ve bu eserlerin müellifleri ile ilgili malumatı araştırmamızın tehâfüt geleneğini konu edinen birinci bölümünde ele aldığımız için burada sadece bu geleneğin mahiyetine işaret etmekle yetinilecek ve *Telhîs*'in bu mahiyete göre durumundan bahsedilecektir.

Problemlere yaklaşma ve problemleri çözme bakımından birbirinin tekrarı olmayan *tehâfüt*lerin, konularının nitelik ve nicelik bakımından da birbirlerinden farklılık arz ettikleri görülmektedir. İlk tehâfüt müellifi olma özelliğini ve önceliğini elinde bulunduran Gazzâlî, tehâfüt meselelerini yirmi mesele olarak ele alır. İbn Rüşd de *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserinde, Gazzâlî'nin bu taksîmine uygun davranıp söz konusu tehâfüt meselelerini yirmi mesele olarak ele almaktadır. Ali Tûsî'de de bölüm sayılarında herhangi bir farklılığa rastlamıyoruz. Tûsî de eserini yirmi bölümde tamamlamıştır. Birinci dereceden kaynak metnimiz olan Hocazâde ise *Tehâfüt*'ünü yirmi iki bölümden oluşturmuştur. Kemalpaşazâde ise *Hâşiyesi*'nde on beş

---

1 Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ* , vr. 6b, 8a, 14a, 14b, 15b, 18b, 19a, 20a, 20b, 21a, 21b, 22a, 23a, 24b, 25a, 34b, 36a, 36b, 38b, 39a, 40a, 44b.

2 Risâlenin hemen hemen tamamında bunları görmek mümkün.

3 Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ* , vr. 5b, 8b, 14b, 25a, 35a, 43b, 44a.

4 Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ* , vr.3a, 6a, 17a, 19b.

meseleyi incelemiştir. Karabâğî, bu meselelerden sadece on ikisini eserinde incelemeyi tercih etmiştir. Mûsâ Kazım Efendi ise *tehâfüt*'ünde sadece beş meseleyi ele almıştır.[1] Hocazâde'nin eserine telhîs yazan Üsküdârî de Hocazâde'nin taksimatına uygun davranmış ve *Telhîs'te* tehâfüt meselelerini yirmi iki mesele olarak ele almıştır.

Bilindiği gibi *tehâfüt*lerin ilk konusu *âlemin kıdemi* meselesidir. Onu *âlemin ebedîyeti* meselesi takip etmekte, daha sonra ise, *âlemin bir yapıcısının bulunduğu* konusu ele alınmaktadır. Bunları takiben ise, *Allah'ın birliği, sıfatları* ve *özelliklerine* dair meseleler işlenip, sonra ise salt felsefî meselelere, *tabiatla* ilgili konulara geçilmektedir. En son olarak ise *haşr* meselesi üzerinde durulmaktadır. Konuların böyle sıralanışı, bu eserlerin kelam eserleri olmaktan ziyade birer felsefî eser olarak ele alındığı izlenimini uyandırmaktadır. Zira klasik kelam kitaplarına bakıldığında onların bu ilmin meselelerini, Allah'ın varlığı, birliği ve O'nun ispatını işleyen konularla ele almaya başladığı görülecektir. Daha sonra diğer meselelere geçilmektedir. Yani, klasik kelam eserlerinde, kelam ilminin ana prensibine bağlı kalınarak *Tanrı'dan âleme* gidiş söz konusu iken, araştırmamızın konusunu teşkil eden *tehâfüt*lerde ise bunun aksi müşahede edilmektedir. Bu eserlerde önce *âlem* ile ilgili konular ele alınıp, daha sonra, *Tanrı* ile ilgili konulara geçilmektedir. Yani, bu eserlerde filozofların ve dolaysıyla felsefenin prensiplerine bağlı kalınarak, *âlemden Tanrı'ya gidiş* esas alınmıştır.[2]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi filozoflar, İlk İlke'nin varlığı itibariyle zorunlu olduğu, irade ve tercih sahibi bir fâil olmadığı meselesini tehâfüt geleneğinin ilk konusu olan *âlemin kıdemi* meselesi içerisinde ele almışlardır. Tehâfüt geleneği içerisinde *İlk İlke'nin varlığı itibariyle zorunlu olduğu* meselesi ilk defa Hocazâde tarafından müstakil bir mesele olarak ele alınıp incelenmiştir. Hocazâde bu meselenin dışında kendisinden önceki tehâfüt müelliflerinin diğer meseleler içinde ele aldıkları iki meseleyi daha

1 Bu konu ile ilgili tasnifleri müelliflerin eserlerine bakılarak görülebileceği gibi, ayrıca Tehâfütlerde işlenen konuları mukayaseli olarak görmek için Bkz. Güzel, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, s. 5-7, 15-18; Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe,* s. 259-260.

2 Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, s. 21.

müstakil olarak ele almıştır. Bu meseleler ise *hakiki bir'den ancak bir çıkar* meselesi ile *Tanrı bir şeyin hem fâili hem de kâbili olamayacağı* meselesidir. Buna karşılık Gazzâlî'nin müstakil bir fasıl olarak ele aldığı *filozofların âlemin bir yapıcısı ve illeti olduğuna delil getirmelerindeki âcizliklerine dair* onuncu faslı Hocazâde müstakil bir fasıl olarak ele almamış ve bunu diğer meseleler içinde ele almıştır. Dolayısıyla Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ü yirmi iki fasıldan ibaret olmuştur. Kemalpaşazâde'nin Hocazâde'ye yazdığı *Hâşiye* ile Karabâğî'nin yazdığı *Ta'lik*'te de bu mesele müstakil olarak ele alınmıştır. Hocazâde'den önce söz konusu bu meseleyi ele alan Gazzâlî ve İbn Rüşd ile Hocazâde'nin çağdaşı olan Alaaddin Ali Tûsî, meseleyi *âlemin kıdemi* meselesine dâhil ederek incelemelerinin sebebi; söz konusu iki meselenin birbirleriyle oldukça ilgili ve bağlantılı olmasından dolayı olmalıdır. Hocazâde ise meseleyi daha da anlaşılır kılmak ve bir sonraki mesele olan *âlemin kıdemi* meselesine zihinsel bir alt yapı oluşturmak maksadıyla bu meseleyi müstakil bir mesele olarak ele almış olmalıdır. Nitekim Hocazâde'nin bu tutumu kendisine şerh ve ta'lîk yazan Kemalpaşazâde ve Karabâğî tarafından da tasvip edilmektedir.

Mehmed Emin Üsküdârî de *Telhîs*'inde tehâfüt meselelerini Hocazâde'nin meseleleri başlıklandırmasına uygun davranıp yirmi iki fasıl halinde ele almıştır. Tehâfüt meselelerini Hocazâde'nin eseri üzerinden telhîs eden Üsküdârî, yazmış olduğu *Telhîs*'te Hocazâde'nin metnine oldukça sadık kalmış, neredeyse tamamen Hocazâde'nin kullandığı kelimeleri ve cümleleri kullanmış çok az denilebilecek kadar farklı kelime kullanmıştır. Üsküdârî'nin kullandığı bu farklı kelimeler ise genellikle Hocazâde'nin kullandığı kelimelerle aynı manadadır. Çoğu zaman farklı kelimeler kullanması, Hocazâde'nin kullandığı zamirlerin işaret ettiği kelimeyi kullanmak şeklindedir.

Ancak onun yapmış olduğu telhîs, hangi düşüncelere ağırlık verdiği ve hangilerini zikretmeye gerek görmediğini tespit etmek bakımından önemlidir. Şunu ifade etmek gerekir ki; mahiyet bakımından herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Hatta bir adım daha ileri giderek rahatlıkla diyebiliriz ki, Üsküdârî'nin mahiyet itibariyle Hocazâde'nin metnine her-

hangi bir katkısı yoktur. Zaten böyle bir iddiası olmadığı gibi eserin girişinde de bunu açıkça ifade etmiştir. O halde Üsküdârî'nin *Telhîs*'inin Hocazâde'nin metniyle olan mukayesesi ağırlıklı olarak şekil bakımından olmalıdır. Üsküdârî bazen de Hocazâde'nin iç içe zikrettiği manayı biraz daha ayrıştırarak zikretmiştir.

Telhîs dikkatle incelendiği zaman Üsküdârî'nin, Hocazâde hatalıdır veya haklıdır gibi hâşiye, şerh ve ta'lîk eserlerde genellikle kullanılan ifadelere hiç başvurmadığı görülecektir. Bunun öncelikli sebebi, Üsküdârî'nin *Telhîs* yazması, *hâşiye, şerh* veya *ta'lîk* mahiyetinde bir eser yazmamasıdır. Eserin geneline bakıldığı zaman diğer bir sebep ise Üsküdârî'nin Hocazâde'nin görüşlerine ve fikirlerine katılmasıdır. Zira eserin giriş bölümünün dışında Hocazâde'nin ismini hiç zikretmeyerek eseri olduğu gibi Hocazâde'nin ağzından kaleme almıştır.

Üsküdârî'nin meseleleri ele alması, uzunluk ve kısalık bakımından genellikle Hocazâde ile paralellik arzeder. Ancak kendisi uzun sözleri ve gereksiz gördüğü tartışmaları kısa keser. Üsküdârî, tehâfüt meseleleriyle ilgili en güçlü delilleri ve bunlara verilen en güçlü cevapları ele almaktadır. İşte bu düşünceden dolayıdır ki; Üsküdârî, Hocazâde'nin filozoflar adına ileri sürdüğü bütün delilleri ve bunlara karşı verilen bütün cevapları *Telhîs*'e almamış dolayısıyla ortaya konulan varsayımların tamamını zikretmeden bunların sonucunu tenkit etme yolunu *tercih* etmektedir. Mesela Üsküdârî, *filozofların insan nefsinin maddeden mücerred bir cevher ve zâtıyla kâim olduğuna dair görüşleri hakkında âciz bırakılmaları* faslında Hocazâde'nin filozoflar adına ileri sürdüğü on iki delil ve bu delillere karşı verilen on iki cevabı, üç delil ve üç cevap şeklinde telhîs etmiştir. Üsküdârî'nin ele aldığı bu üç delil ve bunlara verilen üç cevap ise gerek meseleyi ispat etmeye çalışan filozofların kullandıkları delillerin sıralamasında gerekse Hocazâde'nin kendi metninde bu delilleri ve bunlara verilen cevapları ele almasında ilk üç sırada yer almaktadırlar. Bununla birlikte Üsküdârî, Hocazâde'nin metninde kapalı olarak kabul ettiği kelime, kavram, zamir ve ibare gibi yerleri anlaşılır kılmak için metnin kenarına ta'lik/hâmiş mahiyetinde notlar düşmüştür. Söz konusu bu notlar metnin anlaşılmasında oldukça büyük bir önemi hâizdir.

C. Referansları

Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ'nın referansları, bazen sadece eser adı, bazen müellif adı ile bazen de eser ve müellif adını birlikte zikredilerek verilmiştir. Cilt, bab, bölüm, sayfa, gibi tafsîlât belirtilmemiştir. Metnin söz konusu bu referanslarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Seyyîd Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ismi üzerinden bir kez,[1] *Hâşiyetü'l-Metâli'* adlı eseri[2] üzerinden bir kez ve *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri[3] üzerinden de iki kez atıfta bulunmaktadır.

2. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) on bir kez bizzat ismini zikrederek atıfta bulunmaktadır. Bunun yanında özellikle her seferinde "Hüccetü'l-İslam İmam" sıfatını zikretmeyi ihmal etmemektedir.[4]

3. Ebu Kâsım Râğıb el-İsfehânî'ye (ö. 502/1108) iki kez bizzat ismini zikrederek atıfta bulunmaktadır.[5]

4. Hüseyin Halîmî'ye (ö. 403/1012) iki kez ismi üzerinden atıfta bulunmaktadır.[6]

5. Ebu Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) bir kez ismi üzerinden atıfta bulunmaktadır.[7]

6. Hocazâde'ye (ö. 893/1488) ismi üzerinden iki kez, *Tehâfutü'l-felâsife* adlı eseri üzerinden ise bir kez atıfta bulunmaktadır.[8]

7. Câlînûs'a (Galen) (ö. 200?) iki kez ismi üzerinden atıfta bulunmaktadır.[9]

8. Aristoteles'e (m.ö. 384-322) ismi üzerinden dört kez atıfta bulunmaktadır. Ayrıca ismi ile birlikte "Muallimü'l-Evvel ve Feylesûfü'l-Mutlak" sıfatlarını da zikretmektedir.[10]

---

1 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 3b.
2 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 1b.
3 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 3b.
4 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 1b, 2b, 21a, 31b, 32a, 33a, 33b, 34b, 38b.
5 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 34b, 38b.
6 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 34b, 38b.
7 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 38b.
8 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 2b.
9 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 5a, 39a.
10 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 7b, 8b, 31b.

9. Eflâtun'a (m.ö. 427-347) ismi üzerinden iki kez atıfta bulunmaktadır.[1]

10. İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) *Şeyh Ebu Ali* ismiyle altı kez, *el-İşârât* adlı eseri üzerinden de bir kez atıfta bulunmaktadır. Böylece İbn Sînâ, Gazzalî'den sonra kendisine en çok atıfta bulunulan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.[2]

11. Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1209) ismi üzerinden üç kez atıfta bulunmaktadır.[3]

12. Muhammed b. Zekeriya er-Râzî'ye (ö. 313/925) ismi üzerinden bir kez atıfta bulunmaktadır.[4]

13. Celâleddin Devvânî'ye (ö. 908/1501) ismi üzerinden iki kez[5], *Şerhu Akâidi'l-adûdiyye* adlı eseri üzerinden bir kez atıfta bulunmaktadır.[6]

14. Şihâbeddin Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-işrâk* adlı eseri üzerinden bir kez atıfta bulunmaktadır.[7]

15. Adudüddîn el-Îcî'ye (ö. 756/1355) ismi "Adudü'l-mille ve'd-dîn" olarak eseri ise *Şerhu's-Sahâif* olarak bir kez atıfta bulunmaktadır. [8]

16. Batlamyûs'a (ö. 150?) *el-Macestî* adlı eseri üzerinden bir kez atıfta bulunmaktadır.[9]

17. Pergeli Apollonios'a (m.ö. 190?) *el-Mahrûtât* adlı eseri üzerinden bir kez atıfta bulunmaktadır.[10]

Metin, ayrıca Kur'ân-ı Kerim, Mu'tezile, Eş'arî, Tabîiyyûn, Riyâziyyûn, Meşşâiyyûn, Mütekaddimîn, Müteahhirîn, Mütekellimîn, Allâme, Hukemâ ve Fuzalâ gibi isimlere de zaman zaman atıfta bulunmaktadır.

---

1 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 11b, 21b.
2 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 13a, 19b, 22a, 24b, 31a, 41a.
3 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 7b, 20b, 44a.
4 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 7b.
5 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 7b.
6 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 7b.
7 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 20a.
8 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 29a; Bildiğimiz kadarıyla Adudüddîn el-Îcî'ye bu isimle atfedilen bir eser yoktur. Metnin bununla hangi eseri kastettiğini tespit edemedik.
9 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 26a.
10 *Telhîsu Tehâfüt'l-hukemâ,* vr. 26a.

VI. *TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ*'NIN TAHKİKİ

A. Nüshalarının Tanıtımı

Kütüphanelerdeki araştırmalarımız, tabakat kitapları ve katalog taramalarımız neticesinde, Üsküdârî'nin *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ* adlı eserinin ikisi müellif biri müstensih nüshası olmak üzere üç nüshasını tespit etmiş bulunmaktayız. Her üç nüshaya da besmele, hamdele ve salveleden sonra dua etmekle başlanmaktadır. Bundan sonra esere ne isim verildiği, eserin hangi konuları ele aldığı ve böyle bir eserin niçin telif edildiği hususu beyan edilmektedir. Daha sonra eserin ana başlıkları *fasıl* başlığıyla birbirlerinden tefrîk edilerek zikredilmekte ve ardından bu ana başlıkların tek tek içeriğine geçilmektedir.

1. Hacı Selim Ağa Nüshası

Hacı Selim Ağa Nüshası; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş bölümü, 266 numaraya kayıtlı olan nüshadır. Bu nüsha 47 varaktır. Nüshada kullanılan hat, müellifin kendi hattı olan diğer eserlerindeki hat ile birebir örtüşmektedir. Kapaktan sonraki ilk varak boş olup ikinci varağında bir temellük kaydı bulunmakta ve risâle üçüncü varaktan itibaren başlamaktadır. Nüshanın ferağ kaydı ise risâlenin sonunda müellif tarafından verilmiştir. Bu kayda göre eserin telifine hicrî 1138 (m.1726) yılı Şevvâl ayında başlanmış ve çalışma aynı yılın Zilhicce ayında tamamlanmıştır.

2. Manisa Nüshası

Manisa nüshası, müellifin kendi nüshasından yani en eski tarihli olan Hacı Selim Ağa nüshasından bir yıl sonra istinsah ettiği nüshadır. Nüsha şekil ve muhteva bakımından Hacı Selim Ağa nüshasıyla birebir örtüşmektedir. Ancak Hacı Selim Ağa nüshasında bulunan temellük kaydı bu nüshada bulunmamaktadır. Nüshanın ilk iki varağı boş olup nüsha üçüncü varaktan itibaren başlamaktadır.

Hacı Selim Ağa nüshasında bulunan tashihler bu nüshada yer almamıştır. Aynı şekilde müellif bu nüshada, Hacı Selim Ağa nüshasında kenar

notu olarak yazdığı bazı ibareleri metin içerisine almıştır. Bu anlamda Manisa nüshasını, müellifin bir nevi tebyiz ettiği nüsha olarak değerlendirmek mümkündür. Manisa İl Halk Kütüphanesi 4855 numaraya kayıtlı bulunan bu nüsha 42 varaktır. Nüshanın ferağ kaydında ise, risâlenin müellif tarafından istinsah edildiği yıl, hicrî 1139 (m.1727) olarak verilmiş ve bu nüshanın müellif nüshasından istinsah edilen güvenilir bir nüsha olduğu belirtilmiştir.

3. İzmir Nüshası

İzmir Milli Kütüphane'de 1869 numarada kayıtlı olarak bulunan bu nüsha 49 varaktır. Bu nüsha, bir müstensih tarafından müellifin Manisa nüshasından istinsah edilen bir nüshadır. Zira müellifin Manisa nüshasında yaptığı bazı tashihlerin ve bir takım küçük ilavelerin bu nüshasının muhtevasına aktarılmış olduğu görülür. Aynı şekilde müellifin Hacı Selim Ağa nüshasında kenar notu olarak kaydettiği ve Manisa nüshasında ise metnin içine dâhil ettiği bazı ibareler müstensih nüshasında da asıl metnin içerisine yerleştirilmiştir. Müellif nüshasına oldukça sadık kalan müstensih eser üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmamıştır. Fakat müellif nüshasında, eserin ismini *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ fî reddi mezâhibi ehli'l-ehvâ* olarak kaydederken müstensih bunu *et-Telhîs li't-Telhîsi tehâfüti'l-hukemâ fî reddi mezâhibi ehli'l-hevâ* olarak kaydetmektedir.

Nüshanın sonunda, müstensihe ait olduğu kesin bir şekilde belli olan bir ferağ kaydı bulunmakta ve bu kayıtta müstensih, şeyh, fâzıl ve kâmil bir zât olan Mehmet Emin Üsküdârî'nin *et-Telhîs li't-Telhîsi tehâfüti'l-hukemâ fî reddi mezâhibi ehli'l-hevâ* adlı eserinin istinsahını hicrî 1274 (m.1858) yılının cemâziyelâhir ayının son günlerinde İzmir'in Bayındır ilçesinde tamamladığını ve adının da Muhammed Fikrî Hüseynî olduğu ifade etmektedir.

B. Tahkikte İzlenen Usûl Hakkında

Telhîs'in elimizde mevcut bulunan üç nüshası, nüsha farklılıklarını tespit etmek amacıyla tamamı karşılaştırmalı olarak okunmuştur. Ayrıca bu nüshalar, ihtiyaç hissedildiği durumlarda Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ü ile de karşılaştırılmıştır. Nüshaları karşılaştırmamız neticesinde genel itibariyle farklı takdim, te'hir, fazlalık ve eksikliklerin bulunmadığı görülmüştür. Ancak bazı küçük farklılıkların olduğu durumlarda, üç nüshadaki biçimler göz önünde bulundurularak doğru olan biçim tercih edilmiştir. Bu nedenle tesis edilen metin üç nüshanın karşılaştırılması neticesinde yeni bir metnin inşası olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca metnin te'sisi esnasında aşağıda ifade edeceğimiz şu esaslar takip edilmiştir:

1. Çalışmamız esnasında yazmanın elimizde bulunan nüshalarından Hacı Selim Ağa nüshası "س", Manisa nüshası "م", İzmir nüshası ise "إ" olarak isimlendirilmiştir.

2. Nüshalarda bulunan ve hâmişinde "صح" (sah) ibaresiyle tashih amacıyla bulunan ifadeler dipnotta "صح" şeklinde kaydedilmiştir.

3. Nüshalar arasındaki lafız fazlalıkları veya noksanlıklar, nüshanın rumuzundan sonra konulan + ve - işaretiyle ifade edilmiştir.

4. Tahkik esnasında, okuyucunun metne daha kolay intibak etmesi için konunun bütünlüğünü bozmadan tarafımızdan gerektiği ölçüde düzenlenen bütün paragraflar numaralandırılmış ve numaralar ait oldukları paragrafın hemen başına köşeli parantez içinde belirtilmiştir

5. Ayrıca metinde yer alan imla işaretleri de tarafımızdan konulmuştur. Gerekli görülen yerlere nokta, virgül, soru işareti ve iki nokta işaretleri konulmuştur.

6. Üsküdârî tarafından konulmuş fasıl başlıkları muhafaza edilmiş, fasıllar koyu harflerle yazılmış ve ana metinden tefrik edilmiştir.

7. Varak numaraları yine varakların sonunda köşeli parantez içinde yazılmıştır. Mesela [ب7] işareti yedinci varağın bittiğine işaret etmektedir.

8. Hamişlerde yer alan ve metnin herhangi bir yerine işaretle kaydedilen notlar, işaret edildikleri uygun yere köşeli parantez içinde yerleştirilmiştir.

9. Hamişlerde numaralandırılmış yerlere ait olarak kaydedilen dipnotlar ise dipnot şeklinde metnin alt kısmına yerleştirilmiştir.

10. Arapça metinde tahkike dair dipnot rakamlarıyla müellife ait haşiyeler birbirini takip eden numaralarla verilmiştir. Bu sebeple haşiyelerin Türkçe kısımdaki karşılıkları Arapçadaki rakamlarına göre (birbirini takip etmeyen numaralar şekinde 1. 4. 7.) verilmiştir.

11. Üsküdârî'nin filozofların sözü olarak naklettiği cümleler hem Arapça metinde hem de Türkçe karşılığında bold veya italik olarak biçimlendirilmiş ve bu sözlerin ana metinden ayırt edilmesi sağlanmıştır.

12. Yine eserde ismi geçen düşünür ve eserlerin isimleri koyu ve italik olarak yazılmıştır.

13. İki nüsha arasındaki nokta farklılıklarına, kelime anlamını değiştirmediği sürece işaret edilmemiştir.

14. Metinde sıklıkla geçen, nüshaların tamamında veya bazılarında kısaltmalarla işaret edilmiş olan (لا نسلم = لا نم؛ ممنوع = مم؛ محال = مح) gibi ifadeler metne tam olarak yansıtılmış, bu duruma dipnotlarda işaret edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abidin, Adile, *Aynî'nin Ikdulcumân fî Târîhi Ehli'z-Zamân Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkîki*, Tarih Semineri Dergisi, c. II, İstanbul, 1938.

Ağırman, Cemal *Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler, II. Üsküdar Sempozyumu'*na Sunulan Bildiriler, 12-14 Mart 2004, İstanbul, 2005.

Arîbî, Muhammed, *İbn Rüşd ve Felâsifetü'l-İslam min hilâli faslü'l-mâkâl ve tehâfütü't-tehâfüt,* Beyrut, 1992.

Arslan, Ahmet, *Kemâlpaşazâde'nin Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlîli,* Ankara, 1987.

-----------------, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi Görüşleri, Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu,* yay. haz. Süleyman Hayri Bolay, Bahaeddin Yediyıldız, Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Ankara, 1986.

Ataî, Nev'izâde Ataullah Efendi, *Hadâikü'l-hakâik fî tekmîleti'ş-Şakâik,* haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme,* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi içinde, sy. XXVI, Erzurum, 2006.

Aydüz, Salim, *Lale Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler, Divan*, İstanbul 1997, s. III, s. 143-170.

Ayvansarayî, Hüseyin, *Vefeyât-ı selâtîn ve meşâhir-i ricâl,* haz. F. Çetin Derin, İstanbul, 1978.

Babinger, Franz, *Fâtih Sultan Mehmed ve Zamanı,* trc. Dost Körpe, İstanbul, 2003.

Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn,* tsh. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1972.

-----------------, *Hediyyetü'l-ârifîn ve esmâü'l-müellifîn,* nşr. İbnu'l-Emin Mahmut Kemâl İnal, Avni Atuç, İstanbul, 1955.

Baltacı, Cahit, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri,* c. I, İstanbul, 2005.

Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Hayatı ve Felsefe,* Ankara, 2005.

Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur,* Laiden, 1956.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Kâfiye fi'l-cedel,* nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1979.

Çelebîzâde, İsmail Asım b. Muhammed en-Nevşehri**,** *Târih-i Çelebîzâde Âsım***,** İstanbul, 1722.

Darendevî, Mehmed Efendi, *et-Tefrika beyne'l-mezhebi'l-müteahhirîn ve beyne'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdîk***,** Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, No. 60.

-----------------**,** *Risâle fi Halli müşkilâti's-selâs,* Kandilli Rasathanesi Ktp. No. 107.

Duran, Recep, *(Tehâfütü'l-felâsife), Kitâbü'z-Zuhr* tercümesi Giriş'i, Ankara, 1990.

-----------------, *Düşünce Tarihimizde Tehâfüt Geleneği,* Milli Eğitim Dergisi, Ankara 1989, sy., 92.

Durusoy, Ali, *Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi,* İslamî Araştırmalar Dergisi, Gazzâlî Özel Sayısı, Ankara 2000, c. XXIII, sy. 3-4.

el-Karabâğî, Muhammed Muhyiddin, *Ta'lika alâ Tehâfüti'l-felâsife li Hocazâde,* haz. Abdurrahim Güzel, Ankara, 1991.

Fazlıoğlu, Şükran, *Nebî Efendi-zâde'nin "Kaside fî el-Kutûb el-Meşhûre fî el-Ulûm"una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitab Haritası,* Kutadgu Bilig, c. III, İstanbul, 2003.

Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fî hakki ehli'l-hakâyık*, nşr. Abdulkadir Özcan, İstanbul, 1989.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife,* thk. Macid Fahri, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1990.

Griffel, Frank, *Al-Gazhâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press, 2009.

Güzel, Abdurrahim, *Karabâğî ve Tehâfütü*, Ankara, 1991.

Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, sad. İbrahim Parmaksızoğlu, İstanbul, 1979.

Hocazâde, Muslihiddin Bursavî, *Tehâfütü'l-felâsife,* Gazzâlî ve İbn Rüşd *Tehâfüt*'leriyle birlikte ciltlenmiş, haz. Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire, 1321.

Hocazâde, Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i evliyâ,* İstanbul, h. 1327.

Işın, Ekrem, *Celvetilik,* Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, c. II, İstanbul, 1994.

İbn Kemâl, Ahmed Şemseddin, *Hâşiye âlâ Tehâfüti'l-felâsife,* trc. Ahmet Arslan, Ankara, 1987.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* trc. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986.

İbnu'l-Nedim, *el-Fihrist,* Beyrut, 1994.

İhsanoğlu, Ekmelettin, *Osmanlı Bilim Literatürü, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* İçinde, ed. Ekmelettin İhsanoğlu, c. II, İstanbul, 1994.

İnalcık, Halil, *Fâtih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara, 1954.

İpşirli, Mehmet, *Fâtih Döneminde İlim ve İlmiye Teşkilatı*, *Fâtih ve Dönemi* Kitabı İçinde, ed. Necat Birinci, İstanbul, 2004.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstabul, 1997.

Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi'l-fünûn,* haz. Şerafettin Yaltkaya- Rıfat Bilge, İstanbul, 1941.

Kayaoğlu, Taceddin, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul, 1998.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut, 1993.

Köse, Saffet, *Hocazâde* md, *DİA,* İstanbul 1998, c. XIIIV, s. 208.

Kutluer, İlhan, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* İstanbul, 1996.

Mecdî, Mehmet, *Tercüme-i Şakâyık,* İstanbul, 1269.

-----------------, *Şakâiki Nûmaniyye ve zeyilleri, hadâikü'ş-şakâik,* haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul, 1979.

Mehmed Sureyya, *Sicill-i Osmanî,* haz. Abdulkadir Yuvalı-Ali Aktan, İstanbul, 1995.

Mehmet Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, İstanbul, 1333.

Mestçizâde, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, *el-Mesâlik fi'l-hilafiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ,* Beyrut, 1428.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl),* İstanbul, 2003.

Müstakimzâde, Süleyman Sa'deddin Efendi, *Mecelletü'n-nisâb ve'l-küna ve'l-elkâb,* Ankara, 2000.

Nişancızâde, *Mir'atü'l-kâinât*, sad. A. Faruk Meyan, İstanbul, 1987.

Ocak, A. Yaşar, Düşünce Hayatı, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* İçinde, ed. Ekmelettin İhsanoğlu, c. II, İstanbul, 1998.

Öktem, Ülker, *Mestçizâde'nin Hilafiyyât'ı*, Erdem dergisi, Aydın Sayılı Özel Sayısı İçinde, Ankara 1996, c. 9, sy., 25.

-----------------, *Osmanlı Medreselerinde Felsefe*, Ankara Osmanlı Tarihi araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara 2004, sy., 15.

Özcan, Nuri, *Abdülhay Celvetî, DİA*, c. I, İstanbul, 1988.

Runyun, Mustafa-Keskinoğlu, Osman, *Fâtih Devrinde İlim ve O Dönemde Yetişen İlim Adamları,* Ankara, 1953.

Serkîs, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dımaşkî, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-arabiyye ve'l-muarrabe*, c. I. Kahire, 1928.

Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye,* trc. Mehmet Harmancı, İstanbul, 1986.

Sözen, Kemâl, *Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu,* Sülayman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 14, Isparta, 2005.

Şemseddin Sami, *Kâmûs-u A'lâm*, İstanbul, 1984.

Şeyhî, Mehmet Efendi, *Vekâyi'u'l-fuzalâ,* İstanbul, 1989.

Şeyhulislam Musa Kazım Efendi, *Külliyât, Dini ve İçtimai Makaleler*, haz. Ferhat Koca, Ankara, 2002.

Şimşek, Selami, *Keşan'lı Süleyman Zâtî ve XVIII. Asırda Celvetîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2005.

Tabibzâde, Zâkir Şükrü, *İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyıhı,* nşr. Şinâsi Akbatu, İslam Medeniyeti Dergisi, c. IV, sy. IV, İstanbul, 1980.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtu'l-ulûm,* İstanbul, 1975.

-----------------, *Şakâyık-ı Nu'maniyye fî ulemâ-i devleti'l-Osmâniyye*, nşr. A.Suphi Fırat, İstanbul, 1985.

Tehanevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Keşşâfu istılahât'l-fünûn ve'l-ulûm,* thk. Ali Dahruc, Beyrut, 1996.

Tûsî, Alaaddin Ali, *Kitâbü'z-Zuhr,* trc. Recep Duran, Ankara, 1980.

Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebetleri*, Ankara, 1956.

-----------------, *İbn Kemâl Paşa ve Tehâfüt Hâşiyesi, VIII. Türk Tarih Kongresi*'ne Sunulan Bildiriler, Ankara 1976, c. II, s. 993-994.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,* Ankara, 1984.

-----------------, *Osmanlı Tarihi,* Ankara, 1964.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi,* İstanbul, 1974.

Üsküdarî, Mehmed Emin, *Telhîsü Tehâfüti'l-hukemâ*, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş, No. 266.

Vassâf, Hüseyin *Sefîne-i evliyâ*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, No. 2307.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, İstanbul, 1990.

Zeki, Salih, *Âsâr-ı bâkiyye,* c. I, İstanbul, 1329.

TELHÎSU TEHÂFÜTİ'L-HUKEMÂ FÎ REDDİ MEZÂHİBİ EHLİ'L-EHVÂ

MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ
Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

تلخيص تهافت الحكماء في ردّ مذاهب أهل الأهواء



محمّد أمين الأسكداري
رحمة الله عليه

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla…

[GİRİŞ]

[1] Ey varlığı zorunlu olan Allah'ım, ey hayrın ve cömertliğin kaynağı, sonsuz faziletlerinden bize de ver. Eşyanın hakikatini olduğu gibi bize göster. Akaid bahislerini ve kelamın maksadını araştırırken hidayetinin nuru ile bizleri vehim ve şüphelerden kurtar. Tevhid ve irfan nurları ile kalplerimizi nurlandır. Bizi doğru itikattan ayırma ve bizi sapkınlık ve yanlışlığa girmekten koru. En güçlü delillerle bütün yaratılmışlara gönderilen, nebilerinin efendisi ve seçilmişlerin en kerimi olan Muhammed (s.a.)'e ve onun seçkin ve fazilet sahibi ashabına ve ev halkına salât olsun.

[2] Şimdi, her şeyi yoktan var eden ve her şeyin sahibi olan Allah'a muhtaç Mehmed Emin b. Mehmed Üsküdârî der ki; Hüccetü'l-İslâm, muhakkik İmam Ebû Hâmid b. Muhammed Gazzâlî'ye -Allah dâr-ı selâmda onun derecesini yükseltsin- nisbet edilen *Tehâfütü'l-hukemâ fi reddi mezâhibi ehli'l-ehvâ* isimli risâleyi, Hocazâde olarak meşhur olmuş faziletli muhakkik ve müdakkik bilgin -Allah kabrini nurlandırsın ve ferahlatsın- telhis ettiğinde; hukemânın sözlerini olumsuzlamada eşsiz bir risâle ve tahkîkât, tedkîkât, araştırmalar, görüşler ve inceliklerin birçoğunu kapsayan bir makale ortaya çıktı. Fakat Hocazâde, soruları ve cevapları irad etmede aşırıya gitti ve filozofların en kuvvetli delillerini zikretmekle yetindiği gibi bu soru ve cevapların en kuvvetlilerini zikretmekle yetinmedi. İşte bu sebepten dolayı ben, faydasız olmayan ancak zâid durumda olan tafsîlâtı[6] bırakıp bu soru ve cevapların ihtiyaç miktarında en kuvvetli delillerini zikrederek bunu telhîs etmek istedim. Çünkü görüyorum ki bu dönemde insanlar mufassal ve uzun metinlerden muhtasar yollara meylediyorlar. Bunun için onlara açık, anlaşılır ifadeler ve kâfi gelecek ibareler tercih ettim. Kapalı ifadedeleri, talebelere ve bu ilimle uğraşanlara kolaylaştırmak için *hâşiye*de açıkladım. Bu iş ile Kerîm ve Melîk olan Allah'ın rızasını diliyorum. Hiç kuşkusuz O, çok lütûf sahibi, Raûf ve Rahîm'dir.

---

6 Bu tafsilât ise fazilet sahibi Hocazâde'nin, Gazzâlî'nin filozofların delillerine karşı verdiği cevaplarda serdettiği mütalaalardan ibarettir. Ben ise bu cevapları ve araştırmaları bırakarak en kuvvetli olanlarını ele almakla yetindim. Zira burada asıl maksat filozofların görüşlerini çürütmektir.

بسم الله الرحمن الرحيم

[ديباجة]

[١] اللّهمّ يا واجب الوجود، ويا مُفيض الخير والجود، أَفِضْ علينا من فضلك الغير المتناهي، وأرنا حقايق الأشياء كما هي، وخلّصنا بنور هدايتك عن الشكوك والأوهام في تحقيق مباحث العقائد ومقاصد الكلام، ونوّر قلوبنا بأنوار التوحيد والعرفان، واحفظ عقايدنا بعصمتك عن[١] الزيغ والبطلان، وصلّ على سيّد أنبيائك وأكرم أصفيائك محمّد المبعوث إلى كافّة الخلق بأقوى الدلائل، وعلى آله وأصحابه ذوي الفواضل والفضايل.

[٢] **أمّا**[٢] **بعد** فيقول العبد الفقير إلى ربّه الغنيّ[٣] الباري محمّد أمين بن محمّد الأُسكُداري: إنّ الرسالة المسمّاة بتهافت الحكماء في ردّ مذاهب أهل الأهواء[٤] المنسوبةَ إلى الإمام المحقّق حجّة الإسلام أبا حامد بن محمّد الغزالي أعلى الله تعالى درجته في دار السلام لمّا لخّصها الفاضل المحقّق والحِبْر المدقّق المشتهر بخواجه زاده برّد الله مَضجعه ونوّر مَهجعه صارت رسالة عذراء في إبطال أقوال الحكماء ومقالة[٥] حاوية على التحقيقات والتدقيقات وكثيرٍ في الأبحاث والأنظار والنكات لكنّه بالغ في إيراد الأسولة والأجوبة ولم يكتف بذكر أقواهما كما اكتفى بذكر أقوى حُجج الفلاسفة. فأردتُ أن ألخّصها بالاقتصار على قدْر ما يُحتاج إليه من ذكر أقواهما وترك بعض التفاصيل[٦] التي لا تخلو عن الفائدة لكنّها كالزائدة لِما رأيت أنّ أبناء الزمان مائلون إلى الاختصار، متجنّبون عن مسلك التطويل والإكثار. واخترتُ عبارات كافية ومقالات واضحة وافية وأوضحت غوامض في الحاشية[٧] تيسيرًا للطالبين وتسهيلًا على المشتغلين طلبًا لمرضاة الله الملك الكريم، إنّه هوالرؤوف الرحيم ذو الفضل العظيم.

---

١ إ: من.
٢ إ: و.
٣ م، إ — الغنيّ.
٤ إ: الهواء.
٥ إ: مقاولة.
٦ وهي الأبحاث التي أوردها الفاضل خواجه زاده على أجوبة الإمام الغزالي عن أدلّة الفلاسفة فتركت هذه الأجوبة والأبحاث واكتفيت بذكر أقوى الأجوبة إذ المقصود هو الردّ على الفلاسفة.
٧ س — وأوضحت غوامض في الحاشية.

[3] Bil ki filozoflar[1] varlıkları cins ve türlere ayırmışlar, akıllarının ulaşabildiği kadar onları araştırmışlar ve böylece birçok ilim ve fenleri elde etmişlerdir. Bunların açıklamaları kısaca şöyledir:

[4] Hikmet, ilk olarak nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Üzerinde etkide[2] bulunmaya kudretimiz olan şeylerle ilgili hikmet, amelî hikmettir. Üzerinde etkide bulunmaya kudretimiz olmayan hikmet ise nazarî hikmettir. Amelî hikmet, ya tek bir şahsa mahsustur ya da tek bir şahsa mahsus değildir. Amelî hikmet, eğer tek bir şahsa mahsus ise bu *Ahlak İlmi*'dir ve tasavvuf olarak da isimlendirilir. Eğer bir tek şahsa mahsus değilse ve eğer sadece ev halkının ortak yaşamı ile ilgili ise *İlm-i Tedbîri'l-Menzil*'dir. Böyle olmayıp ev halkından daha fazla kişinin iştiraki söz konusu ise *İlm-i Tedbîri'l-Medîne* olup *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* olarak da isimlendirilir.

[5] Nazarî hikmete gelince bu ya iki varlık bakımından yani hâricî ve zihnî varlıkta cismanî maddeden[4] mücerred olan şeyin ilmidir veya değildir. Bunlardan ilki *el-ilmu'l-a'lâ*'dır ve el-ilmu'l-küllî, el-felsefetü'l-ûla, el-ilmu mâ ba'de't-tabîa ve el-ilmu'l-ilâhî olarak da isimlendirilir.[5] Maddeden her iki varlıkta da mücerred olmayana gelince, eğer konusu sadece zihinde maddeden soyutlanıyorsa bu hikmet, *el-hikmetü'l-vustâ*'dır[6] ve el-ilmu'r-riyâzî olarak da isimlendirilir. Eğer bu şekilde değilse[7] bu durumda *el-ilmu't-tabiî*'dir ki el-ilmu'l-esfel olarak da isimlendirilir.

[6] Bizim bu risâlede çürüteceğimiz meseleler ise bu ilimlerden sadece ikisiyle; tabiî ve ilâhî ilimlerle alakalıdır. Çünkü şer'î kaideler ve dinî akidelerle sabit olan şeylere aykırılık bu iki ilimde mevcuttur.

---

1 Seyyid Şerif Cürcânî *Hâşiyetü'l-Metâli'* isimli eserinde mebde' ve meâdı bilmenin iki şekilde olabileceğini söylemiştir. Bunlardan birincisi, ehl-i nazarın yoludur. İkincisi ise riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. Birinci yöntemi izleyenler şayet peygamberlerin dinlerinden bir dine mensup iseler Mütekellimûn olarak, değillerse Meşşâî filozoflar olarak isimlendirilirler. İkinci yöntemi izleyenler ise şayet riyazetlerinde şeriatın hükümlerine muvafık olurlarsa bunlar şeriat ehli-müteşerri, Sûfiyyûn, değillerse o zaman da İşrâkî filozoflar olarak isimlendirilirler.

2 Bundan maksat hakiki tesir değil kesbtir. Mu'tezile'nin kail olduğu şekilde insanda müessir bir kudretin ispatı da gerekmez.

4 Yani heyûlâdan.

5 Bu isimlerle adlandırılma ve bunun farklı biçimleri felsefe kitaplarında mezkûr ve meşhurdur.

6 Bu hikmet ise Geometri, Aritmetik ve Astronomi gibi kısımlara ayrılır.

7 Yani ne zihnî olarak ne de hâricî olarak cismanî maddeden asla mücerred olmayan şeylerin ilmi ise.

[٣] اعلم أنّ الحكماء[1] [١ب] وضعوا الموجودات أنواعًا وأجناسًا وبحثوا عن أحوالها حسب ما وصل إليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعّبة وفنون متكثّرة، وبيانها على الإجمال:

[٤] هو أنّ الحكمة تنقسم بالقسمة الأولى إلى نظرية وعملية؛ لأنّها إن تعلّقت بما لقدرتنا تأثير[2] فيه فهو الحكمة العملية، وإلّا فالنظرية. والعملية إمّا أن تختصّ بالشخص وحده أو لا يختصّ. فالمختصّة هي علم الأخلاق ويسمّى بالتصوّف أيضًا؛ وغير المختصّة إن كان باعتبار[3] مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل، وإلّا فهو علم تدبير المدينة ويسمّى بالسياسة المدنية أيضًا.

[٥] والنظرية إمّا أن تكون علمًا بما يتجرّد عن المادّة[4] الجسمانية في الوجودين أي الذهني والخارجي أو لا يكون. والأوّل هو العلم الأعلى ويسمّى[5] أيضًا بالعلم الكلّي وبالفلسفة الأولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي. والذي لا يكون إن صحّ تجرّد معلومه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة[6] الوسطى ويسمّى بالعلم الرياضي أيضًا. وإلّا [7]فهو العلم الطبيعي ويسمّى أيضًا بالعلم الأسفل.

[٦] وليس يتعلّق غرضُنا بالإبطال في هذه الرسالة إلّا بقسمين منها أعني الطبيعي والإلهي؛ لأنّ مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهما.

---

١ قال السيّد الشريف قدّس سره في حاشية المطالع: الطريق إلى معرفة المبدأ والمعاد من وجهتين: أحدهما طريقة أهلِ النظر، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدة. والسالكون للطريق الأوّل إن التزموا ملّة من مِلل الأنبياء فهم المتكلّمون وإلاّ فهم الحكماء المشّائيون. والسالكون للطريق الثاني إن وافقهم في رياضتهم أحكام الشريعة فهم الصوفية المتشرّعون وإلّا فهم الحكماء الإشراقيون.

٢ المراد به الكسب لا التأثير الحقيقي. فلا يلزم إثبات القدرة المؤثّرة للعبد كما ذهبت إليه المعتزلة.

٣ إ: باعتبا.

٤ أي الهيولي.

٥ ووجوه التسمية بتلك الأسامي مشهورة ومذكورة في أوائل كتب الحكمة.

٦ المنقسمة إلى الهندسة والحساب والهيئة

٧ أي وإن لم يصحّ تجرّد معلومه عن المادّة الجسمانية أصلًا لا في الذهن ولا في الخارج.

El-hikmetü'l-vustâ'ya gelince bundan hesap ve hendesenin esasen şeriata taalluk eden herhangi bir durumları söz konusu değildir. Bu iki ilmin ilkeleri vehmin kendilerindeki hükmü ile uygun olduğundan onlar akla tâbidirler ve bu iki ilimde yanlışlık söz konusu olmaz.

[7] Astronomi ilmine gelince bu ilimde incelenen şeylerin çoğu göğün büyüklüğü, yaratılışının şaşırtıcılığı ve yaratılışının özgünlüğü/güzelliği hakkındadır. Bu öyle bir şeydir ki emareler ona şahitlik eder ve alametler ona delâlet eder. Bunlar şer'î kaideler ve İslamî akidelerle sabit olan şeyleri ihlal etmezler. Aksine din, doğuların ve batıların çokluğu, (Güneşin) doğuş yerlerinin değişmesi, kıble yönünün belirlenmesi ve namaz vakitlerinin tayin edilmesinde vb. olduğu gibi, astronominin bazı meselelerinden istifade eder. Astronominin bazı meseleleri de bizi, göğün ve yerin yaratılışı üzerinde düşünmeye sevk eder. Bu düşünme ise bizim, Allah'ın hikmeti ve kudreti konusunda daha fazla bilgi ve delil sahibi olmamızı sağlar. Eğer bu ilimde şeriatın zahirine aykırı olan bazı şeyler vâki olursa bu, onların sözkonusu meselelerin ispatında tabiî ve ilâhî ilimlerin ispat edemedikleri öncüllerine[3] dayanmaları ve fakat ispat edilemeyen bu öncüllere dayandırılan astronomi meselelerinin de ispat edilememesindendir. Bu durumda da bu şekilde ispat edilemeyen meselelerin üzerinde bizim müstakil olarak durmamız gerekmez.

[8] Bu risâlede, onların tabiî ve ilâhî ilimlerdeki kaideleriyle ilgili İmam Hüccetü'l-İslam'ın kaydettiği bilgilerle muhakkik Hocazâde'nin serdettiği bazı bilgileri ele almak istiyoruz. Hocazâde, onların (filozofların) bu görüşlerini istinad ettikleri delillerle birlikte nakletmiştir. Sonra batıla karışan filozoflara hakkı istemeseler de göstermek, hak ve yakîn ehlini yüceltmek ve günah işleyenlerden intikam almak için onların görüşlerini çürütmek isteriz. Zira mü'minlere yardım etmek bizim üzerimizde bir haktır. Bu risâle yirmi iki fasıldan meydana gelmektedir:

---

3 Bizim bu risâlede onların tabiî ve ilahî ilimler alanındaki öncüllerini çürütmemiz, bunlar üzerine inşa ettikleri şeylerin çürütülmesi için de yeterlidir.

وأمّا الحكمة الوسطى[١] فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلّق لهما بالشرع أصلًا مع كون مباديهما متّسقة منتظِمة بحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيهما الغلط.

[٧] وأمّا الهيئة منها فأكثر ما ذُكر فيها من عِظم أمر السموات وعجيب خلقها وبديع صُنعها أمرٌ يشهد به الأمارات ودلّ عليها العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية؛ بل قد يُنتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كتعدّد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وأمرِ القبلة وأوقات الصلاة وغير ذلك، وبعضُها ممّا يُعين على التفكّر في خلق السموات والأرض المؤدّي إلى مزيد اطّلاع ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته. وإن وقع فيها شيء ممّا يخالف ظاهر الشرع [٢أ] فهو ممّا بنَوا إثباتَه على مقدّمات[٢] طبيعية[٣] وإلهية لا يتيسّر لهم إثباتُها فلا يثبت ما يُبنى عليها من مسائل الهيئة، فلا حاجة لنا إلى التعرّض لها بالاستقلال.

[٨] فنريد أن نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والإلهية ما أورده الإمام حجّة الإسلام مع بعض آخَر أورده المحقّق خواجه زاده بأدلّتها المعوَّل عليها عندهم على وجوهها، ثم نُبطلها إرغامًا للمتفلسفة المُبطلين وإعظامًا لأهل الحقّ واليقين وانتقامًا من الذين أجرموا وكان حقًّا علينا نصرُ المؤمنين. وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلًا:

---

١ م: أي الرياضي.
٢ إ: مقدّمة.
٣ فإبطالنا في هذه الرسالة لهذه المقدّمات الطبيعية والإلهية كافٍ في إبطال ما بُني عليهما.

1. İlk İlke'nin (el-Mebdeu'l-Evvel'in) zatı itibariyle zorunlu [kılan] olduğu, ihtiyar sahibi bir fâil olmadığına dair görüşlerinin çürütülmesi[1] hakkındadır.

2. Âlemin kadim olmasına dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

3. Âlemin ebedî olmasına dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır

4. *Bir*'den ancak *bir* çıkar (şeklindeki) görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

5. Birbirlerinden farklı şeylerden mürekkep olan âlemin el-Mebdeu'l-Vahid'den sudûrunun keyfiyetine[3] dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

6. Âlemin Yaratıcısının varlığına delil getirmelerine dair görüşlerinde âciz bırakılmaları[5] hakkındadır.

7. Zorunlu varlığın birliğine delil getirmelerine dair görüşlerinde âciz bırakılmaları hakkındadır.

8. *Bir*'in aynı şeyde hem kâbil hem de fâil olamayacağına dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

9. Sıfatları inkâr etmelerine dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

10. Zorunlu (varlık olan) Allah'ın cins ve fasıl olarak ayrılamayacağına dair görüşlerinde âciz bırakılmaları hakkındadır.

11. Allah'ın varlığının mahiyetiyle aynı olduğuna dair görüşlerinin ispatında âciz bırakılmaları hakkındadır.

12. Allah'ın cisim olmadığına dair görüşlerinde âciz bırakılmaları hakkındadır.

13. Allah'ın kendisinden başkasını bildiğine dair görüşlerinde âciz bırakılmaları hakkındadır.

14. Allah'ın kendi zâtını bildiğine dair görüşlerinde âciz bırakılmaları hakkındadır.

---

1 Bilmelisin ki, İslam esaslarına muhalefetten dolayı çürütülecek görüşleri on beş fasıldır; İslam'a muhalif olmadığı halde delillerinin yetersizliği ve delil getirmekten aciz oldukları fasıllar ise yedidir.

3 Onların on akıl meselesini ispatları.

5 Gazzâlî şöyle demiştir: "Bu konuda zikredilenlerin bir kısmı itikadı câiz belki de gerekli olan şeylerdir. Ancak onların usulleri çerçevesinde ispat edilemez ve biz, onların ispattan âciz olduklarını açığa çıkaracağız. Onların bir kısmına inanmak ise câiz değildir. Bunların fâsit olduğunu her birini ele alırken açıklayıp ortaya koyacağız." Biz de Gazzâlî'nin her meseleyi kendi bölümünde zikretme yolunu izleyeceğiz.

الأول في إبطال[١] قولهم المبدأ الأوّل موجِب بالذات لا فاعل بالاختيار؛

الثاني في إبطال قولهم بقدم العالم؛

الثالث في إبطال قولهم في[٢] أبدية العالم؛

الرابع في إبطال قولهم الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد؛

الخامس في إبطال قولهم في كيفية[٣] صدور العالم المركّب من المختلِفات عن[٤] المبدأ الواحد؛

السادس في تعجيزهم[٥] عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم؛

السابع في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على وحدانية الواجب؛

الثامن في إبطال قولهم إنّ الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا لشيء واحد؛

التاسع في إبطال مذهبهم في نفي الصفات؛

العاشر في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ الواجب تعالى لا ينقسم بالجنس والفصل؛

الحادي عشر في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ وجوده تعالى عينُ ماهيته؛

الثاني عشر في تعجيزهم عن[٦] بيان أنّه تعالى ليس بجسم؛

الثالث عشر في تعجيزهم عن القول[٧] بأنّه تعالى يعلم غيره؛

الرابع عشر في تعجيزهم عن القول بأنّه تعالى يعلم ذاته؛

---

١ اعلم أنّ الأقوال التي أضاف إليها الإبطال مخالفة لأصول الإسلام، وهي خمسة عشر فصلًا. والتي أضاف إليها العجز عن الاستدلال غير مخالفة لها؛ وإنّما تعرّض لها لعدم تمامية دليلهم عليها وهي سبعة أقوال.

٢ إ — في.

٣ بإثباتهم للعقول العشرة.

٤ إ: من.

٥ قال الإمام الغزالي رحم (إ: لا يوجد): "إنّ بعض ما ذكر من هذه الدعاوي يجوز اعتقاده بل يجب؛ لكن لا يثبت على أصولهم، فنبيّن عجزهم عن إثباتها، وبعضها لا يجوز اعتقاده ونبيّن فساده. ونرسم كلّ واحدة منها في مسألة على حيالها." ونحن نقتفي إثْر الإمام في إيراد كلّ منها على حيالها.

٦ إ: من.

٧ إ — عن القول.

15. Allah'ın cüz'îleri olduğu gibi bilemeyeceğine dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

16. Göğün kendi iradesiyle hareket ettiğine dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

17. Göğü hareket ettiren amaca[1] dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

18. Göklerin nefislerinin bu âlemde meydana gelen bütün cüz'îleri bildiğine dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

19. Basit sebepler ve sebepliler arasında birleşmenin zorunlu ve ayrılmanın imkânsız olduğuna dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

20. İnsan nefsinin maddeden mücerred bir cevher ve zâtıyla kâim olduğuna dair görüşlerinde âciz bırakılmaları hakkındadır.

21. İnsan nefsinin var olduktan sonra yok olmasının imkânsız olduğuna dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

22. Cismanî haşri ve yeniden dirilişi inkâr etmelerine dair görüşlerinin çürütülmesi hakkındadır.

---

1 Bu onlara göre akıllara benzer.

الخامس عشر في إبطال قولهم إنّه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات؛

السادس عشر في إبطال قولهم إنّ السماء متحرّك بالإرادة؛

السابع عشر في إبطال ما ذكره من الغرض[1] المحرّك للسماء؛

الثامن عشر في إبطال قولهم إنّ نفوس السماوات مطّلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم؛

التاسع عشر في إبطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الأسباب العادية والمسبَّبات؛

العشرون في تعجيزهم عن إثبات [٢ب] أنّ نفس الإنسان جوهر مجرّد قائم بذاته؛

الحادى والعشرون في إبطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية؛

الثاني والعشرون في إبطال قولهم بنفي البعث وحشر الأجساد.

والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

---

١ وهو التشبّه (إ: التشبيه) بالعقول عندهم.

BİRİNCİ FASIL

Filozofların İlk İlke'nin Zâtı Gereği Zorunlu Kılan Olduğu ve İhtiyar Sahibi Bir Fâil Olmadığı Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[9] Müslüman olsun veya olmasın din ve şeriat ehli Allah'ın kadir ve muhtâr olduğuna, yani âlemi yaratıp yaratmamanın kendisi için mümkün olduğuna kail olmuşlardır. Yaratmak ve yaratmamak, O'ndan ayrılması imkânsız olacak tarzda zâtı gereği O'na lazım değildir. Yaratma fiilinin tercihi O'nun iradesi iledir. Filozoflar bu konuda onlara muhalefet etmişlerdir.

[10] Filozofların bu konudaki görüşü şudur: *Allah'ın varlığı zorunlu kılandır demek, ateşin (zorunlu olarak) yakması ve güneşin (zorunlu olarak) aydınlatmasında olduğu gibi, O'nun fiillerinin cismanî tabiat sahibi olan şeylerin fiilleri gibi zorunlu olduğu manasına gelmez. Allah'ın varlığı zorunlu kılandır demek; O'nun tüm fiillerinde tam yetkin olduğu ve vücûda gelmeye hazır olan her şeyin bir kasıt ve istek dürtüsü (inbi'âs)*[3] *olmadan zorunlu olarak meydana geldiği, Allah'ın da bu sudûru ve bu sudûrdan doğacak sonuçları ve varlıkları bildiği manasına gelir. Çünkü Allah mutlak cömerttir ve her şeyin kendinden feyezan ettiği mutlak varlıktır.*

[11] Onların sözlerindeki *"Allah kadirdir ve muhtârdır."* ifadesi; bir işi yapıp yapmamasının mümkün olması anlamında değil; aksine dilerse yapması dilemezse yapmaması anlamındadır. Bu anlam iki fırka (filozoflar ve kelamcılar) arasında ittifak edilmiş bir anlamdır. Ancak filozoflara göre; Allah'ın bir fiili dilemesi onun zâtı gereği lazımlarındandır. Dolayısıyla filozoflar bu ikisi arasında bir ayırılmanın imkânsız olduğunu ileri sürerler. Birinci şartlı önermenin mukaddeminin (önbitişen) doğru olmasının zorunlu olduğunu, ikinci şartlı önermenin mukaddeminin (önbitişen) doğru olmasının ise imkânsız olduğunu söylerler. Allah hakkında her iki şartlı önerme de doğrudur. Çünkü bir şartlı önermenin doğru olması iki tarafın veya taraflardan birinin doğru olmasını gerektirmez.

---

3 Yani seçme (ihtiyar) suretindeki gibi bir dürtü (bâ'is) olmaksızın. Çünkü filozoflara göre fâil-i muhtârdan kaynaklanan kasıt ve istek için bir dürtü ve gaî illet gereklidir. Kelamcılara gelince onlara göre fâil-i muhtâr fiillerin sudûru esnasında herhangi bir gaî illete muhtaç değildir. Çünkü onlara göre Tanrı muhtârdır ama daha önce açıklandığı üzere fiillerinde herhangi bir maksadı yoktur.

الفصل الأوّل

في إبطال قولهم المبدأ الأوّل موجِبٌ بالذات لا فاعلٌ بالاختيار

[٩] ذهب أرباب المِلل والشرايع من أهل الإسلام وغيرِهم إلى أنّه تعالى قادر مختار على معنى أنّه يصحّ منه إيجادُ العالم وتركُه. وليس شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وترجيح الفعل إنّما هو بإرادته. وخالفت الفلاسفة في ذلك.

[١٠] **وقالوا: إنّه تعالى موجِب بالذات لا بمعنى أنّ فاعليته كفاعلية[١] المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية كالإحراق للنار[٢] والإشراق للشمس؛ بل على معنى أنّه تعالى تامٌّ في فاعليته. فيجب صدور ما تمّ استعدادُه للوجود منه من غير انبعاث[٣] قصدٍ وطلبٍ مع علمه بمعلوله[٤] وصدوره منه. فهو الجواد الحقّ والفيّاض المطلق.**

[١١] وما وقع في كلامهم من **أنّه تعالى قادر مختار** ليس بمعنى أنّه يصحّ منه الفعلُ والتركُ؛ بل بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. وهذا المعنى متّفق عليه بين الفريقين، إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما. فمقدّم الشرطية الأولى واجب صدقُه ومقدّم الشرطية الثانية ممتنع صدقُه. وكلتا الشرطيتين صادقتان[٥] في حقّ الباري تعالى؛ لأنّ صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق أحدهما.

---

١ إ: كفاعل.

٢ إ: بالنار.

٣ أي من باعث لها كما في صورة الاختيار، فإنّ القصد والطلب الصادر من الفاعل المختار لا بدّ له من باعث وعلّة غائية له، هذا على مذهب الحكماء. وأمّا على مذهب المتكلمين فليس كلّ فاعل مختار محتاجًا إلى العلّة الغائية في صدور الأفعال عنه بالاختيار؛ لأنّ الباري تعالى مختار عندهم، ومع ذلك أفعاله منزّهة عن الغرض على ما بُيّن في محلّه.

٤ إ: بمعلومه.

٥ إ: صادقتين.

[12] Kelamcılar ise bir fiili dilemesinin (meşîetü'l-fi'l) Allah'ın zâtı gereği lazımlarından olmadığı görüşündedirler. Bu durumda fiilin Allah'ın zâtından ayrılması câizdir. Her iki şartlı önermenin de mukaddeminin doğru olmasının zorunlu olmadığını; aksine mümkün olduğunu söylerler. Şu halde Allah'ın (bir fiili) dilemesi ve yapması ya da dilememesi ve yapmaması mümkündür.

[13] Filozofların bu görüşlerini ispat etmek için dayandıkları **en kuvvetli delil şudur:**

Eğer İlk İlke, zorunluluk olmaksızın kudreti ve ihtiyarı ile fâil olursa, O'nun kudretinin taalluku, kudretin kendisine nisbetle eşit olan iki tercihten (makdûr) birine değil de diğerine olur; tıpkı bir şeyin sakin kalmayıp hareket etmesi gibi. Bu taalluk eğer bir tercih ettirici sebebe ihtiyaç duyarsa söz, tercih edenin tercih edilendeki tesirine[1] *intikal eder. Çünkü kudretin bu tercih edilene ve onun zıddına nisbeti eşittir. Şu halde bu tercih ettirici de başka bir tercih ettiriciye ihtiyaç duyar ki bu durum böylece devam eder ve sonunda tercih ettiriciler arasında teselsül oluşur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Eğer bir tercih ettiriciye ihtiyaç duymazsa, bu durumda mümkün*[2] *olanın varlığında herhangi bir müessire ihtiyaç duymaması gerekir. Çünkü müessire duyulan ihtiyaç, tercih ettiricisi olmayan bir tercihin imkânsız*[3] *oluşuna dayanır. Bu ise yaratıcının varlığını ispat etme yolunu kapatır. Çünkü yaratıcının varlığının ispatı,*[4] *mümkün olanın varlığa gelmede bir müessire ihtiyaç duymasına mebnidir.*

[14] Filozofların bu deliline şöyle cevap verilebilir: Biz birinci şıkkı kabul ederiz ancak, bu tercih edenin iki eşit tercihten birisine zâtı gereği başka bir tercih ettiriciye ihtiyaç duymaksızın taalluk eden irade olmasının câiz olması sebebiyle, bu durumun teselsülü gerektirdiği iddiasını reddediyoruz. **Eğer buna karşı şöyle dersen:**[6] "İradenin iki zıdda olan nisbeti eğer, kudretin iki zıdda olan nisbeti gibi eşit olursa

1 Yani Fâil-i Muhtâr'ın tesiri.

2 Bu mümkün ise takdir edilen iki durumdan birisidir.

3 Ki bu durumda kudret, bir tercih ettirici olmaksızın iki durumdan birine taalluk etmiş olur.

4 Burada dayanak noktası şudur: Bir mevcudun varlığı hiç kuşkusuz ya zorunlu olur -ki kastedilen budur- ya da mümkün olur. Bu durumda da mümkün, tercih ettirici bir sebep olmaksızın iki tarafından birinin rüçhaniyeti imkânsız olduğundan, zorunlu olarak bir var edici müessire ihtiyaç duyar. Bu durumda söz artık bu varlık verene intikal eder. Burada ise devir veya teselsül oluşur ki, bu imkânsızdır. Yahut bu teselsül Zorunlu Varlık'ta sona erer ki, kastedilen budur.

6 Karşı delil getirilmesi mümkün olmayan bir önermenin ispatı.

[١٢] والمتكلّمون ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل غيرُ لازمة لذاته. فيجوز الانفكاك بينهما. فمقدّم الشرطيتين غيرُ واجبِ الصدقِ عندهم؛ بل جائزُ الصدق، فيصحّ منه المشيئة والفعل وعدم المشيئة والترك.

[١٣] وأقوى ما احتجّوا به على مذهبهم هو **أنّ المبدأ الأوّل لو كان فاعلًا بالقدرة والاختيار دون الإيجاب فتعلّقُ قدرتِه بأحد مقدوريه المتساويين بالنظر إلى نفس القدرة دون الآخر، كحركة شيء واحد دون سكونه، إن افتقر إلى مرجِّح يُنقل الكلامُ إلى تأثيره[١] في ذلك المرجَّح؛ لأنّ نسبتها إليه وإلى ضدّه على السواء، فيفتقر [٣أ] إلى مرجِّح آخَر وهلُمّ جرّا، فيلزم التسلسل في المرجِّحات وهو محال. وإن لم يفتقر لزم استغناءُ الممكن[٢] في وجوده عن المؤثّر؛ إذ مبنى الاحتياج إلى المؤثّر على امتناع[٣] الترجّح بلا مرجِّح فيلزم انسدادُ باب إثبات الصانع، لأنّه[٤] مبنيّ على افتقار الممكن في وجوده إلى مؤثّر.**

[١٤] والجواب أنّا نختار الشقّ الأول ونمنع لزوم التسلسل المذكور لجواز أن يكون المرجِّح هو الإرادة التي يتعلّق بأحد المتساويين لذاتها من غير احتياج إلى مرجِّح آخر. فإن قلتَ:[٥] نسبة الإرادة إلى الضدّين[٦] إن كانت كنسبة القدرة إليهما على السوية

---

١ أي تأثير الفاعل المختار.
٢ و هو أحد المقدورين.
٣ وقد تعلّقت بأحدهما من غير مرجّح.
٤ فإن العمدة فيه أنّه لا شكّ في وجود موجود فإن كان واجبًا فهو المطلوب وإن كان ممكنًا فلا بدّ له من موجد مؤثّر ضرورة امتناع ترجّح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح فيُنقل الكلام إلى موجِده. فإمّا أن يدور أو يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب.
٥ إ: فإن قلت نسبة الإرادة إلى الضدّين إثبات.
٦ للمقدّمة الممنوعة بإقامة الدليل عليها.

ve bu durumda iki zıddan birisine taalluk etmesi bir tercih ettiriciye ihtiyaç duymazsa iki eşit şeyden birinin diğerine rüçhaniyeti gerekir. Bu ise yaratıcının varlığını ispat etme kapısını kapatır. Eğer bir tercih ettiriciye ihtiyaç duyarsa bu durumda da teselsül gerekir. Eğer bu iradenin iki zıdda olan nisbeti birbirlerine eşit olmazsa aksine zâtı bakımından iki zıddan birisine taalluk edip (diğerine taalluku düşünülemezse), zâtî olanın zevalinin ve iki zıddı birden tercih etmenin[2] imkânsız olmasından dolayı, diğerine taalluku tasavvur edilemez. Bu durumda zâtı bakımından zorunlu olması gerekir."

[15] Buna karşı şöyle cevap veririz: Biz birinci şıkkı tercih ederiz. Yani iradenin iki zıdda olan nisbetinin eşit olduğunu kabul ederiz. Ancak biz, "iki zıttan birisine olan taalluku eğer bir tercih ettiriciye ihtiyaç duymazsa iki eşit şeyden birinin diğerine rüçhâniyeti lazım gelir" görüşünü kabul etmiyoruz. Aksine burada lazım gelen Kâdir olanın, tercihinde ve seçiminde herhangi bir yönlendirici olmaksızın iki eşit makdurdan birini tercih etmesidir. Bu tercih ettiricisiz ve müessirsiz rüçhaniyetten bariz bir şekilde farklıdır ve onu gerektirmez. Şu halde, bu durum yaratıcının varlığını ispat etme kapısının kapanmasını da gerektirmez. Çünkü Allah'ın varlığı, müessirsiz mümkünün varlığını gerekli kılacak tercih ettiricisi olmayan müessirsiz bir rüçhaniyetin butlânı üzerine kurulmuştur. Yoksa irade sahibi Allah'ın iki eşit makdurdan birini, herhangi bir yönlendirici olmaksızın, iradesiyle tercih etmesinin butlanı üzerine kurulmuş değildir.

[16] Eğer şöyle denirse: "Şüphe yok ki iradenin iki zıddan birisine taalluk etmesi, irade edenin zâtının fiilidir ve irade edenin bu iki zıddan birindeki tesiri ya irade[4] ile olur veya zorunluluk (îcâb) ile olur. Çünkü fâilden sâdır olan fiil bu iki durumun dışında bir şey olamaz. Eğer birinci durum olursa teselsül gerekir. Şayet ikinci durum olursa onun zorunlu olması gerekir. Çünkü fâilden zorunlu olarak hâsıl olan iradenin taalluk etmesi sebebiyle fiil zorunlu olduğunda, fâilin o fiili yapmamasının imkânı düşünülemez. Bu durumda ise fâilin kadir oluşu, yapmanın ve yapmamanın imkânı anlamına gelmez. Zorunlulukla kastedilen de budur."

---

2 Burada "tercih" sözcüğü, kesre olarak "zevâli mâ bizzât" ifadesine atfedilmiştir. Yani aynı anda iki zıddı tercih etmek imkânsızdır. Çünkü bu iki zıddı bir araya getirmeyi gerektirir ki, bu da imkânsızdır.

4 Sözü edilen iradeye müteallik olarak.

فتعلّقها بأحدهما إن لم يحتج إلى مرجِّح فقد يلزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر، وإنّه يسدّ باب إثبات الصانع. وإن احتاج لزم التسلسل وإن لم تكن نسبتها إليهما على السوية بل كان تعلّقها بأحدهما لذاتها لم يُتصوّر تعلّقُها بالآخر لاستحالة زوال ما[1] بالذات وترجّح[2] الضدّين معًا فيلزم كونه تعالى موجِبًا بالذات.

[١٥] قلنا: نختار الشقّ الأوّل وهو أنّ نسبة الإرادة إلى الضدّين على السوية. قوله 'فتعلّقها بأحدهما إن لم يحتج إلى مرجّح فقد يلزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر' ممنوع؛ بل اللازم منه ترجيح القادرِ أحدَ المقدورين المتساويين على الآخر من غير داعٍ يدعو إلى ترجيحه واختياره، وهو غير الترجّح بلا مرجّح ومؤثّر مغايرةً ظاهرةً وغيرُ مستلزم له. فلا يلزم انسدادُ باب إثبات[3] الصانع؛ فإنّه مبنيّ على بطلان الترجّح بلا مرجِّح المستلزم لوجود الممكن بلا مؤثّر لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحدَ مقدوريه المتساويين على الآخر بإرادته من غير داعٍ إلى تلك الإرادة.

[١٦] فإن قلت: لا شكّ أنّ تعلّق الإرادة لأحد الضدّين فعلٌ لذات المريد، فتأثيره فيه إمّا بالإرادة[4] أو بالإيجاب؛ إذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما. فإن كان الأوّل لزم التسلسل. وإن كان الثاني يلزم كونه موجِبًا؛ لأنّ الفعل إذا كان واجبًا بسبب تعلّق الإرادة به الحاصل من الفاعل بالايجاب لا يُتصوّر التمكّن من الترك، فلا يكون قادرًا بمعنى صحّة الفعل والترك. وهوالمعنيّ بالايجاب.

---

١ إ: زوالها.
٢ بالجر عطف على زوال ما بالذات أي ولاستحالة ترجّح الضدّين معًا المستلزم لاجتماعها وهو محال.
٣ إ: باب انسداد إثبات.
٤ المتعلّقة بتلك الإرادة.

[17] Buna karşı şöyle cevap veririz; Onun, iradenin taalluk etmesindeki tesirinin irade ile olacağını kabul ediyoruz. Ancak bu durumda teselsülün gerekliliğini kabul etmiyoruz. Çünkü teselsül ancak bu iradenin taalluk etmede başka bir iradeye ihtiyaç duyması durumunda gerekli olurdu ki bu reddedilmiştir. Aksine bu irade, kasıt olarak irade edilen için, irade edilene tâbiliği ile de kendisi içindir. Kastî mef'ul kastî irade edilendir. ve tercihinde bir iradeye ihtiyaç duyar. Ancak iradenin mef'ûle taalluku ne kastîdir ne de murad edilmiştir. Aksine bu irade kastî olarak irade edilen bu mef'ûle tabidir. Bu durumda da diğer bir iradeye ihtiyaç duymaz. Nasıl ki mûcib (zorunlu kılan) bir şeyi zorunlu olarak meydana getirdiğinde icab ile vasıflanmak konusunda bir başka icaba ihtiyaç duymuyorsa, aynı şekilde ihtiyar sahibi de kendi iradesiyle bir şeyi meydana getirdiğinde irade ile vasıflanma konusunda bir başka iradeye ihtiyaç duymaz.

[18] Eğer şöyle denirse: "Zorunlu olarak biliyoruz ki iradenin taalluku kendisinin illetine dâhil değildir. Şayet böyle olsaydı bir şeyin kendi kendisine tevakkuf etmesi gerekirdi."

[19] Buna karşı deriz ki; Bu,[3] öncelik kabîlinden değil birliktelik kabîlinden[4] bir devirdir (kısır döngüdür). Çünkü biz bu iradenin irade edilene kastî olarak ve kendisine de irade edilene taallukunun neticesi olarak aynı zamanda taalluk ettiğini söylemiştik.

[20] Eğer şu söylenirse: "Bunu kabul ederiz ancak iradenin taalluku irade edenin fiili olursa onu bu fiili elde etmeye yönelten bir şeyin mevcut olması gerekir. Böyle olmazsa fiilin ona nisbet edilmesi veya edilmemesi, fiilin elde edilmesi veya elde edilmemesi ve ondan sudûr etmesi veya etmemesi eşit olur. Bu durumda fiilin söz konusu irade edene ait olması câiz olmaz. Çünkü akıl zorunlu olarak; bir şeyin fâilden sudûr etmesi veya etmemesi eşit ise, o şeyin fâilden sudûr etmesi imkânsızdır hükmünü verir."

---

3 Burada bazı fazilet sahibi bilginlerin ibarelerindeki eksikliklere işaret vardır. Çünkü onların açıklamalarında devir sorusuna cevap tam olarak açığa çıkmamış ve onlar devir sorusunu takip eden sorunun cevabıyla yetinmişlerdir.

4 Ki câiz olan budur.

[١٧] قلنا: نختار أنّ تأثيره في تعلّق [٣ب] الإرادة بالإرادة ولا نسلّم لزوم التسلسل. وإنّما يلزم لو احتاج تعلّق الإرادة إلى تعلّق آخر، وهو ممنوع، بل تلك الإرادة إرادة للمراد قصدًا وإرادة لنفسها بتبعية المراد. فإنّ المفعول قصدًا هو المراد قصدًا[١] فهو يحتاج إلى إرادةٍ ترجّحه. وأمّا تعلّق الإرادة فليس بمفعول قصدًا ولا بمراد كذلك؛ بل تبَعًا لذلك المفعول المراد قصدًا، فلا يحتاج فيه إلى إرادة أخرى[٢]. فكما أنّ الموجِب إذا أوجب شيئًا بالإيجاب لا يحتاج في الاتّصاف بالإيجاب إلى إيجاب آخر كذلك المختار إذا أوجد شيئًا بالإرادة لا يحتاج في الاتّصاف بها إلى إرادة أخرى.

[١٨] فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّ تعلّق الإرادة لا يدخل في علّة نفسه وإلّا لزم توقّف الشيء على نفسه.

[١٩] قلنا: هذا[٣] من قبيل دور[٤] معيّة لا دور تقدّمٍ لِما ذكرنا من أنّ هذه الإرادة تتعلّق بالمراد قصدًا، وبنفسها بتبعية تعلّقها بالمراد في زمان واحد.

[٢٠] فإن قلت: سلّمنا ذلك لكن لمّا كان تعلّق الإرادة فعلًا للمريد لا بدّ من أمر داعٍ إلى تحصيله، وإلّا لكان نسبتُه إليه وإلى عدمه سواء، وكان تحصيله وعدمُ تحصيله وصدورُه عنه وعدمُ صدوره سواء. فلا يجوز أن يكون فعلًا لذلك المريد؛ إذ الضرورة العقلية حاكمة بأنّه إذا كان صدور الشيء ولا صدورُه عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه.

---

١ إ — هو المراد قصدًا.
٢ إ — أخرى.
٣ فيه إشارة إلى ما وقع من التقصير في عبارة بعض الأفاضل؛ إذ لم يظهر من تقريره جواب عن سؤال الدور حيث اقتصر على جواب السؤال الذي يليه، تدبّر.
٤ وهو جائز.

[21] Buna şöyle cevap veririz: Zikrettiğiniz önermenin mutlak olarak doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis bu önerme fâil zorunlu kılıcı olduğu zaman söz konusu olurdu. Fâilin muhtâr olması durumunda ise bunu kabul etmeyiz. Bu durumun onun mücerred iradesiyle ve bir başka şeye ihtiyaç duymaksızın gerçekleşmesi niçin câiz olmasın? Zira acıkan ve şiddetli bir biçimde açlık hisseden kimsenin önüne ekmek konulsa o kişi bu ekmeği başka yönlerden değil de belirli bir yönünden yemeye başlar. Diğer yönlerden değil de bu yönden yemeye başlamayı tercih ve irade etmeye sebep olan bir durumdan bahsedilemez. Bu durumda, bir tercih ettiricinin olmaması ihtimali red için dayanak olmaya yeterlidir. Bundan başka ayrıca bir tercih ettiricinin yokluğunun ispat edilmesine ihtiyaç yoktur.

[22] Evet, durumun bu şekilde sabit olması, zorunluluğunu iddia ettikleri küllîliği nakzeder. Tercih ettiriciyi cüz'î (tikel) bir misalle tecviz etmeleri dahası cüz'î bir misalde bunu ispat etmeleri amaca zarar vermez. Onların bu öncülü veya onun zorunluluğunu ispat etmeleri gerekir. Oysa bunu başarabilmekten uzaktırlar. Şu halde hiçbir şekilde şöyle denilemez: Uzaklık ve yakınlık, güzel görüntü ve iyi pişmişlik vb. bütün yönlerden eşit olan bir ekmeğin varlığının mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Nasıl böyle söylenebilir ki? Aç olan kişi ile ekmeğin bütün parçaları arasındaki mesafenin/boyutun aynı mesafe olduğu varsayımı imkânsızdır. Ancak aç olan kişinin karşısında bulunan, ekmeğin çeşitli yönlerinden[5] biriyse bu açıktır. Karşısında bulunan iki yönden biriyse, onunla ekmeğin yönlerinden her bir kısım arasında bulunan uzaklık, onunla ekmeğin merkezi arasında bulunan dik ve dar açının kirişidir. Dik açının kirişi dar açınınkinden daha büyüktür. Durum böyle olunca ekmeğin merkezi ona diğer yönlerden daha yakın olur. **Şayet** 'bütün yönleri ve zikredilen bütün parçaları eşit bir ekmek' farz olunsa ki böyle bir ekmeğin gerçekte olması imkânsızdır; **biz de deriz ki:** Aç olan kişi ekmeğin yönlerinden ve parçalarından bir şey yemeye aç olarak ölünceye dek başlayamaz. Zira imkânsız bir şeyin başka imkânsız bir şeyi gerektirmesi câizdir.

5 Genişlik ve derinlik.

[٢١] قلنا: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من القضيّة على إطلاقها؛ بل ذلك فيما إذا كان الفاعل موجِبًا. وأمّا إذا كان مختارًا فلا نسلّم ذلك. لم لا يجوز أن يكون ذلك بمجرّد إرادته من غير حاجة إلى أمر آخر؟ فإنّ الشخص الجائع الذي يشتدّ به الجوعُ إذا وُضع بين يديه رغيف فإنّه يبتدئ[١] بأكل جانب معيّن منه[٢] دون سائر الجوانب، لا لأمر اقتضى إرادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب. ويكفي لنا احتمالُ عدم المرجِّح سندًا للمنع ولا حاجة لنا إلى إثبات عدم المرجِّح فيما ذكر.

[٢٢] نعم، إنّ ثبت ذلك يكون[٣] نقضًا لتلك الكلّية التي ادّعَوا ضروريتها. وتجويزُهم المرجِّحَ في المثال الجزئي بل إثباتُه لا يقدح فيما هو المقصود؛ بل عليهم أن يُثبتوا تلك المقدّمة أو ضروريتها، وأنّى لهم ذلك. فلا وجه لما قيل من أنّا لا نسلّم إمكان وجود رغيف يتساوى جميعُ جوانبه في القرب [٤أ] والبعد وحُسن اللون وكثرة النُضج وغير ذلك. كيف فإنّ فرضه بحيث يكون[٤] البُعد بين الجائع وبين كلّ جزء من أجزاء الرغيف بعدًا واحدًا محال. أمّا إذا كان المقابل للجائع أحدَ جوانبه[٥] فظاهر. وأمّا إذا كان المقابل له أحد وجهيه فلأنّ البعد بينه وبين كلّ جزء من جوانبه وَتَرٌ لزاوية قائمة بينه وبين مركز الرغيف ووتر لزاوية حادّة. ووتر القائمة أعظم من وتر الحادّة فيكون مركز الرغيف أقربَ إليه من جوانبه. وإن فُرض رغيف متساوي الجوانب والأجزاء في الأمور المذكورة وإن كان محالًا قلنا: لا يبتدئ[٦] الجائع حينئذٍ بأكل شيء من جوانبه و أجزائه إلى أن يموت جوعًا؛ إذ المحال جاز أن يستلزم محالًا آخر.

---

١ إ: يبتدأ.
٢ إ — منه.
٣ إ: يكوني.
٤ إ: يكوني.
٥ هي الطول والعرض.
٦ إ: يبتدأ.

[23] Zikrettikleri şey budur ve bu, daha önce zikrettiğimiz 'sözkonusu öncülün küllî ve zorunlu oluşunun men edilmesi bizim için yeterlidir' şeklindeki görüşümüzü zayıflatmaz. Ayrıca bu öncül, birçok şekilde ayrıntılı olarak nakzedilmiştir ve onların bu nakzedici görüşlere karşı cevapları tam değildir. Sözü uzatmaktan çekinmesem bunların tamamını zikrederdim. Fakat öyle zannediyorum ki senin kalbine sıkıntı veren ve mezkûr önermenin zorunlu olduğunu iddia etmene sebep olan vehmin bazı vesveseleri söz konusudur. Bu durumda senin, onların taalluklarda teselsülün iltizamına ve iradenin iki zıttan birine taallukunun başka bir tercih ettiriciye muhtaç olduğuna dair delillerinden kurtulman gerekir. Söyledikleri durum, irade için, söz konusu taalluka müteallik başka bir taalluktur. Bu durum ise sonsuza kadar böyle devam eder. Senin bu gibi teselsülleri menetmen gerekir. Çünkü bu teselsül, hariçte varlığı olmayan itibarî şeylerdeki teselsüldür.

[24] Eğer, "biz zorunlu olarak biliyoruz ki, bir şeyi irade ettiğimiz zaman irademizi arttırmış olmayız. Böylece, iradenin taalluku başka bir taallukla olmaz aksine başka bir şeyden dolayı olması gerektiği ortaya çıkıyor" **denilirse, buna karşı deriz ki;** irademizde başka bir iradeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü bizim irademiz bizim fiillerimizden değil, Allah'ın fiillerindendir.[7] Allah'ın iradesinin ise O'nun fiillerinden olması gerekir. İrademizi bizim irade etmiyor olmamızdan Allah'ın da iradesini irade etmiyor olması gerekmez.

[25] Allah'ın zâtı itibariyle zorunlu kılan olduğu fikri bir de şu şekilde ispat edilmeye çalışılabilir: "İrade ve kasıt ile bir fiili yapan fâilin, fiili yapmamayı değil de, yapmayı tercih etmesi için o fiili yapmaya iten, onu tercih ettiren başka bir yönlendiricinin olması gerekir. Bu yönlendiren şeyin fâile nisbetle meydana gelmesi, meydana gelmemesinden daha evlâ olması zorunludur. Aksi takdirde söz konusu yönlendirici, fâili o fiili işlemeye yönlendirici olamaz. Çünkü fâile nisbetle meydana gelmesi ve meydana gelmemesi birbirine eşit olan bir şey, fâili o fiili işlemeye yönlendiren bir şey olamaz. Bu durumda ise fâilin başka bir şeyle yetkinleşmesi gerekir ki bu da (Allah için) imkânsızdır."

---

7 Eş'arîliğin kabul ettiği gibi.

[٢٣] هذا ما ذكروه وهذا لا يضرّنا لِما ذكرنا من أنّ منع كلّية[١] تلك المقدّمة ومنع ضروريتها كافٍ لنا على أنّ تلك المقدّمة منقوضة بصور كثيرة مبسوطة، وأجوبتهم عنها غير تامّة. ولولا خشيةُ الإطناب لأوردتُ جميع ذلك لكن أظنّ أنّه اختلج في قلبك شيء من وساوس الوهم يبعثك إلى أن تدّعي ضرورية[٢] القضيّة المذكورة، فوجب عليك أن تتخلّص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلّقات والقولِ بأنّ تعلّق الإرادة إلى أحد الضدّين محتاج إلى مرجِّح آخر، وهو تعلّق آخر للإرادة متعلّق بذلك التعلّق وهلمّ جرّا إلى غير النهاية[٣] وتمنعَ[٤] بطلان مثل هذا التسلسل؛ لأنّه[٥] تسلسل في الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج.

[٢٤] فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّا متى أردنا شيئًا لا يزيد إرادتُنا، فظهر أنّ تعلّق الإرادة لا يكون[٦] بتعلّق آخر؛ بل لا بدّ من أمر آخر. قلنا عدمَ احتياجنا في إرادتنا إلى إرادة أخرى؛ لأنّ إرادتنا ليست من فعلنا؛ بل[٧] من فعل الله تعالى. وأمّا إرادة الله تعالى فلا بدّ أن يكون من فعله. فلا يلزم من عدم إرادتنا لإرادتنا عدمُ إرادة الله تعالى لإرادته.

[٢٥] وقد يُحتجّ على كونه تعالى موجِبًا بالذات بأنّ الفاعل بالقصد والإرادة لا بدّ له من أمر باعث على الفعل ليترجّح الفعل على الترك عنده، وذلك الباعث لا بدّ أن يكون حصولُه أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله، وإلّا لم يكن باعثًا على الفعل ضرورةَ أنّ ما كان حصولُه ولا حصولُه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يكن باعثًا[٨] له على الفعل، فحينئذٍ يلزم استكماله [٤ب] بالغير وإنّه محال.

---

١ إ: كلتي.
٢ إ: ضرورة.
٣ إ: ذلك.
٤ س: انت تمنع.
٥ إ: لأنّها.
٦ إ: يكوني.
٧ على ما ذهبت إليه الأشاعرة.
٨ إ — على الفعل ضرورة أنّ ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة للفاعل سواء لم يمكن باعثًا.

[26] Buna karşı şöyle cevap verilir: Kasıt ve irade ile bir şeyi yapan fâil için, kasıt ve iradenin dışında onu o işi yapmaya iten başka bir şeyin olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek bile, o şeyin fâile nisbetle meydana gelmesinin, meydana gelmemesinden daha evlâ olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Burada söz konusu olan evlâ olmanın, fiili işlemeye yönlendirici olmada başka bir şeye nisbetle olması neden yeterli olmasın?[1]

[27] Eş'arîler, fiili işlemeye iten şeyin fâile nisbetle meydana gelmesinin, meydana gelmemesinden daha evlâ olması gerektiği hususunda filozoflarla uyum içerisindedirler ve aynı zamanda bu hususta bir zorunluluk olduğunu da iddia etmektedirler.[2] Cevap olarak da birinci öncülü reddetmekle yetinmektedirler. **Mu'tezile** ise, irade ile fâil olana, iradenin dışında fiili işlemeye yönlendiren başka bir şeyin var olması gerektiği hususunda filozoflarla aynı görüştedirler. Ancak onlar da fâile nisbetle evlâ olması gerektiğini reddederler.[3] Ve (filozoflara) karşı verdikleri cevapta (ikinci öncülü) reddetmekle yetinirler.[4]

1 Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Eğer başka bir şey için evlâ olanın varlığa gelmesi ve gelmemesi Tanrı'ya nispetle birbirine eşit olsaydı, bedihidir ki burada (söz konusu şeyi varlığa getiren) bir yönlendirici olmazdı. Eğer bu şeyin varlığa gelmesi varlığa gelmemesinden daha evlâ olsaydı bu durum ise kendisi dışında bir şeyle yetkinleşmesini gerektirirdi. Oysa bu imkânsızdır. Dolayısıyla burada birinci reddiyeye itimat edilebilir.

2 Ancak Eş'arîler, Mu'tezilenin aksine, irade ile fâil olan için, iradenin dışında fiili işlemeye yönlendiren başka bir şeyin var olması gerektiği hususunda filozoflardan ayrılmaktadırlar.

3 Yani (Mu'tezile) filozoflarla bu konuda uyum içerisinde bulunmuyorlar. Özetle filozofların iddia ettikleri iki öncülden oluşmaktadır: O da irade ile fâil olan için, kasıt ve iradenin dışında fiili işlemeye yönlendiren başka bir şeyin var olması gerektiği ve fâile nispetle bu şeyin varlığa gelmesinin varlığa gelmemesinden daha evlâ olması geretiğidir. Maturîdîler her iki öncülü de reddetmişlerdir. Eş'arîler ise (birinci öncülü reddederken) ikinci öncülü kabul etmişlerdir. Mu'tezile de, Eş'arîlerin aksine (birinci öncülü kabul edip ikinci öncülü reddetmişler)dir.

4 Birinci öncüle reddiyeleri söz konusu olmadığı için.

[٢٦] والجواب أنّا لا نسلّم أنّ الفاعل بالقصد والإرادة لا بدّ له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والإرادة. ولو سُلّم فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله. ولم [1] لا يكفي الأولوية بالنسبة إلى الغير في كونه باعثًا على الفعل؟

[٢٧] والأشاعرة يوافقون[2] الحكماء في أنّ الباعث على الفعل لا بدّ أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويدّعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدّمة الأولى. والمعتزلة يوافقونهم في أنّ الفاعل بالاختيار لا بدّ له من أمر باعث غيرِ الإرادة على الفعل لكنّهم يمنعون[3] لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل ويكتفون[4] في الجواب بهذا المنع.

١ رُدّ ذلك بأنّه لو كان حصول الأولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة إليه تعالى لا يكون باعثًا بداهة. وإن كان حصوله أولى يلزم استكماله بالغير، وإنّه محال. فالتعويل على المنع الأوّل.

٢ ولا يوافقونهم في أنّ الفاعل بالاختيار لا بدّ له من أمر باعث غير الإرادة كما وافقهم المعتزلة في ذلك.

٣ أي لا يوافقونهم في ذلك. والحاصل أنّ ما ادّعاه الفلاسفة مركّب من مقدّمتين: وهو أنّ الفاعل بالاختيار لا بدّ له من أمر باعث على الفعل غير القصد والإرادة وأنّ حصوله لا بدّ أن يكون أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله. وكلٌّ من المقدّمتين ممنوع عند الماتريدية والثانية مسلّمة عند الأشاعرة وبالعكس عند المعتزلة.

٤ لعدم جريان المنع الأوّل.

İKİNCİ FASIL

Filozofların Âlemin Kıdemi İddialarının Çürütülmesi

[28] Müslüman olsun veya olmasın bütün din ve şeriat sahipleri âlemin hâdis olduğunda ittifak etmişlerdir. Felsefecilerin çoğunluğunun bu konudaki görüşleri ise şeriat sahiplerinin görüşlerinin aksinedir. Anlatıldığına göre Galen (Câlînûs) ölüm döşeğindeyken bazı öğrencilerine şunları söylemiştir: "Âlemin kadim mi yoksa hâdis mi olduğunu bilemediğimi yazın." Ancak şunu da bilmelisin ki filozoflar; âlem konusunda ve âlemin hangi kısımlarının kadim olduğunu tespitte çeşitli görüşlere sahiptirler. Bu görüşlerin hepsini zikretmenin bir faydası yoktur. O nedenle biz onların öncülerinin görüşünü ele almakla yetineceğiz. Bu öncül ise filozoflara göre mutlak filozof ve el-Muallimü'l-evvel olan Aristoteles'tir. O halde biz diyoruz ki;

[29] *Aristoteles ve onun takipçileri âlemi maddiyât ve mücerredât diye iki kısma ayırmışlardır. Mücerred olanların bir kısmı on akıllar ve semavî nefisler gibi kadimdir/ezelidir. Diğer kısmı ise beşerî nefisler gibi hâdistir. Maddî olan kısma gelince: Felekler maddeleri, cismanî ve nev'î (türsel) sûretleriyle, şekil ve ışık gibi arazlarıyla kadimdir. Unsurlar ise, maddeleri ve cismî suretleri ile ferdi olarak değil nev'î/türsel bakımdan kadimdirler. Nev'î sûretleri ise cins bakımından kadimdirler. Şöyle ki; unsurların maddesi bir unsurun nev'î/türsel sûretinin kendisinden bağımsız değildir. Ancak topraklık, suluk, ateşlik ve havalık özelliklerinin kadim olması gerekmez.*[3] *O halde bu sûretler nev'î mahiyetleri bakımından değil, nev'î sûretlerinin cinsi bakımından benzer ve ortaktırlar. Böylece sûretlerin cinsleri nev'lerinin birbiri ardına gelişi ile varlık bakımından devamlı olur.*

3 Bunlar nev'î sûretin çeşitlerindendir.

الفصل الثاني
في إبطال قولهم بقدم العالم

[٢٨] اتفقت أرباب المِلل والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم على أنّ العالم محدَث وخالفهم في ذلك جمهورُ الفلاسفة. وتوقّف **جالينوس** فيه على ما حُكي عنه أنّه قال في مرضه الذي تُوفّي فيه لبعض تلامذته «**اكتب عني ما علمتُ أنّ العالم قديم أو حادث**». واعلم أنّ للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراءً متشتّة[1] وأقوالًا منتشرة لا فائدة لتفصيلها. فلنقتصرْ على بيان مذهب مقدَّمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلّم الأوّل عندهم وهو **أرسطاطاليس**. فنقول:

[٢٩] ذهب هو ومن تبعه إلى أنّ العالم إمّا مجرّدات أو مادّيات. والمجرّدات منها ما هي قديمة كالعقول العشرة[2] والنفوس الفلكية، ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية. وأمّا الماديات فالفلكيات قديمة بموادّها وصورها الجسمية والنوعية وبعض أعراضها وهو الشكلّ والضوء. وأمّا العنصريات فإنّها قديمة بموادّها وصورها الجسمية بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية بالجنس على معنى أنّ مادّة العناصر لا تخلو عن صورة نوعية لعنصر ما؛ لكنّ خصوصية[3] النارية أو الهوائية أو المائية أو الأرضية لا تجب أن تكون قديمة. فهذه الصور متشاركة في جنس الصورة النوعية دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمرَّ الوجود بتعاقب أنواعه.

---

١ إ: منشتة.
٢ م؛ إ — العشرة.
٣ وهي نوع من أنواع الصور النوعية.

[30] Filozofların âlemin kıdemini ispat etmede dört yöntemi vardır:

Birincisi:[1] Bu, onların en güçlü dayanakları ve en kuvvetli görüşleridir.

İkincisi de buna yakın bir delildir.[2] Bu iki görüşü ve bu görüşlere karşı verilen cevapları ortaya koymakla yetineceğiz.

[31] Birinci görüşün takrîri şöyledir: *Allah'ın âlemi yaratmasında gerekli olan şeylerin tamamı şayet ezelde var ise o takdirde bu yaratmanın da ezelde var olması gerekir. Bu takdirde tertiben yaratmadan sonra olmayan âlemin de ezelî olması gerekir. Aksi halde âlem ezelde değil sonradan ortaya çıkmışsa bu halde de bu irade değişikliğinin hâdis bir şartı (sebebi) olmalıdır. Bu da âlemin yaratılışı için gereken her şeyin ezelde olmadığı manasına gelir ki bu baştaki faraziye ile çelişir (Allah'ın âlemi yaratmasında gerekli olan şeylerin tamamının ezelde var olduğu tezi). Ya da bu irade değişikliğinin bir şartı (sebebi) yoktur ki bu da tercih ettirici olmaksızın bir rüçhaniyeti gerektirir. Çünkü yaratmada muteber olan tüm hususları kendinde bulunduran müessir, yaratma anında da, öncesinde de aynıdır. Öncesinde değil de söz konusu zamanda vaki olması iki eşit şeyden birinin (hiçbir sebep yokken) diğerine rüçhaniyetidir/tercih edilmesidir.*

[32] *Eğer Allah'ın âlemi yaratmasında gerekli şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmamışsa; bu durumda bu şeylerin (en azından) bir kısmının hâdis olması gerekir. Şayet bu hâdis bir müessirin tesirine muhtaç değilse, hâdisin müessirsiz olabilmesi gerekir. Bu durum ise zorunlu olarak imkânsızdır. Eğer bu hâdis, bir müessirin tesirine ihtiyaç gösterirse; ya bu hâdisin meydana gelmesi için gerekli olan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmuştur ki bu durumda hâdisin kadim olması gerekir. Ya da ezelde hâsıl olmamıştır, dolayısıyla onlardan (en az) bir kısmının hâdis olması gerekir. O zaman (bu da yeni bir kadim sebebi gerektireceğinden) söz aynı noktada dolaşır durur ve teselsül gerekir.*

[33] Buna birkaç şekilde cevap verilmiştir: İlk olarak, -ki en meşhur olan ve çoğunlukla kendisine dayanılan görüş budur; biz, *"Allah'ın âlemi varlığa getirmesinde gerekli olan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmuş ise*

---

1 Âlemin kıdemine delil getirmede başvurdukları birinci yol.

2 Görüşlerini temellendirme hususunda.

[٣٠] ولهم في إثبات قدم العالم وجوه أربعة: **الأول**[١] عُمدتهم العظمى وعُروتهم [٥أ] الوثقى، **والثاني** قريب[٢] منه. فلنكتف بإيرادهما وتقرير أجوبتهما.

[٣١] **فتقرير الأوّل أنّ جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان حاصلًا فى الأزل لكان الإيجاد حاصلًا فيه كذلك، فكان وجود العالم الذي لا يتخلّف عن الإيجاد حاصلًا فيه كذلك؛ إذ لو لم يحصل ذلك الإيجاد فيه لكان حصوله بعده إمّا أن يتوقّف على شرط حادث له فلا يكون جميع ما لا بدّ منه حاصلًا في الأزل وهو خلاف المفروض، أو لا يتوقّف عليه فيلزم الرجحان بلا مرجِّح؛ لأنّ المؤثّر المستجمع لجميع الأمور المعتبَرة في الإيجاد مشترَك بين الوقت الذي حصل فيه الإيجاد وبين ما قبله، فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لأحد المتساويين على الآخر.**

[٣٢] **وإن لم يكن جميع ما لا بدّ منه في الإيجاد حاصلًا في الأزل كان بعضه حادثًا قطعًا. فإن لم يحتج هذا الحادث إلى تأثير مؤثّر لزم استغناء الحادث عن المؤثّر وهو ضروري الاستحالة. وإن احتاج فإمّا أن يكون جميع ما لا بدّ منه في**[٣] **تحصيله حاصلًا في الأزل فيلزم قدم الحادث أو لا يكون فبعضه حادث وننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل.**

[٣٣] وأجيب عنه بوجوه؛ الأوّل وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الأكثر هو أنّا لا نسلّم أنّ **جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان حاصلًا في الأزل**

---

١ الوجه الأوّل من استدلالهم على قدم العالم.
٢ أي في كونه عمدة.
٣ إ — في.

yaratmanın da ezelde hâsıl olması gerekir" iddiasını kabul etmiyoruz. Dolayısıyla onların, *"Allah'ın âlemi varlığa getirmesinde gerekli olan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olduğuna ve tesir hâdis bir şarta bağlı olmadığına göre eserin ezelde varlığa gelmemesinden herhangi bir sebep olmaksızın rüçhaniyet gerekir"* görüşlerini de reddediyoruz. Zira bu, ancak Allah'ın bir tercih ettiriciye ve dışarıdan bir tahsis ediciye ihtiyaç olmaksızın bir zamanda olup başka bir zamanda olmamak şanından olan iradesinin, kendisine muhtaç olunan şeylere taallukunun olmadığı takdirde gerekli olur. Eğer burada bu irade kendisine muhtaç olunan şeylerden biri ise, bu durumda lazım gelen şey, irade ile hareket edenin birbirine eşit iki şeyden birini dışarıdan bir tercih ettiriciye ve belirleyiciye ihtiyaç göstermeksizin tercih etmesidir. Biz bunun imkânsız olduğunu da reddediyoruz.

[34] Buna karşılık şöyle denilirse: "Eğer bu taalluk kadim ise taallukun, varlığı için yeterli olduğu eserin de kadim olması gerekir. Çünkü eğer bu eser hâdis ise eserin (ma'lûl) tam illetten sonra meydana gelmiş olması lazım gelir[3] ki bu imkânsızdır. Eğer bu taalluk hâdis ise sözü, bu hâdisin, ister iradenin taalluku olsun ister başka bir şeyin taalluku olsun, başka bir hâdisin varlığına dayandırmaya, onu da diğer bir hâdisin varlığına dayandırmaya naklederiz. Bu durum sonsuza kadar devam eder ve hâdisler arasından teselsül meydana gelir. Yoksa hâdisin meydana gelişine bir vakit tahsis eden bir müessirden müstağni olması gerekir ve tercih ettiricisi olmayan bir rüçhaniyet zorunlu olur."

[35] Biz şöyle deriz; kadim iradenin ezelde âlemin varlığına muayyen bir vakitte taalluk etmesi câizdir.[5] Bu durum ise ma'lûlün tam illetten geri kalmasını (sonra gelmesini) gerektirmez. Çünkü ilerde açıklanacağı üzere, iradenin ma'lûlün varlığına taalluku, tam illetin bütünündedir.

3 Aynı şekilde tercih ettiricisi olmayan bir rüçhaniyet gerekir. Çünkü, daha önce de ifade edildiği gibi, bu taalluktan meydana gelen rüçhaniyet bütün zamanları kapsar.

5 Eğer, "kadim iradenin varlığı hâdis olan bu zamanın varlığına bağlı olduğu ve bu durumda da sözün bu noktaya intikal ederek teselsülü gerekli kıldığı" söylenirse biz şöyle cevap veririz: Hâdis olan bu zamanın varlığı, kendisinden önce gelen bir başka hâdis zamanın varlığına bağlıdır. Bu durumda ise dış dünyada varlığı asla bulunmayan geçmiş zamanlar arasında bir teselsül gerekli olur. Halbuki konu âlemin varlığından önceki zamanlar hakkında olunca bu tür bir teselsül imkânsız değildir.

كان الإيجاد حاصلًا فيه. قولهم **إذا كان جميع ما لا بدّ منه حاصلًا في الأزل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الأثر فيه الرجحان من غير مرجّح** ممنوع. وإنّما يلزم ذلك إذا لم يكن من جملة ما لا بدّ منه تعلّق الإرادة التي من شأنها التخصيص والترجّح بوقت دون وقت من غير احتياج إلى مرجِّح ومخصِّص من خارج. وأمّا إذا كان من جملة ما لا بدّ منه تعلّق الإرادة فاللازم ترجيح المختار أحدَ المتساويين من غير مرجِّح من خارج واستحالته ممنوعة[١].

[٣٤] فإن قلت: إن[٢] كان ذلك التعلّق قديمًا يلزم أن يكون الأثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلّق قديمًا أيضًا، إذ لو كان حادثًا لزم[٣] تخلّف المعلول عن علّته التامّة وهو محال، وإن كان حادثًا نقلنا الكلام إليه. فإن أُسنِد حدوثُه إلى حادث آخر وهكذا لا إلى نهاية سواء كان ذلك الحادث [٥ب] تعلّقَ إرادة أو غيرَه لزم التسلسل في الحوادث، وإلّا استغنى الحادث عن مؤثّر يخصّصه بوقت حدوثه، فيلزم الرجحان بلا مرجِّح.

[٣٥] قلنا: يجوز أن يتعلّق الإرادة القديمة في الأزل[٤] بوجود العالم[٥] في وقت معيّن من الأوقات الآتية، فلا يلزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة؛ إذ من جملتها تعلّق الإرادة بوجوده فيما سيأتي.

---

١ إ: ممنوع.
٢ إ: إذا.
٣ وأيضًا لزم الرجحان بلا مرجِّح؛ لأنّ الرجحان الحاصل من ذلك التعلّق يعمّ الأوقات كلّها كما قيل.
٤ إ — في الأزل.
٥ فإن قلت: 'يتوقّف وجوده حينئذٍ على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل' قلنا: حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقّف على وقت آخر حادث سابق عليه. وهكذا فاللازم منه تسلسل الأوقات الماضية المتوهَّمة التي لا وجود لها في الخارج أصلًا؛ لأنّ الكلام في أوقات قبل العالم ومثل هذا التسلسل غير محال.

[36] Böyle bir soruya şu şekilde de cevap verilebilir: Söz konusu bu taallukun başka bir taallukun varlığına dayanan hâdis bir taalluk olması ve onun da diğer bir taalluka dayanması ve bu durumun sonsuza kadar devam etmesi câizdir. Çünkü bu taalluklar itibarî şeylerdir. Burada teselsülün imkânsız olduğuna dair delil ise;[1] bu şeylerin birbirini takip eden şeyler olmaları ve onlardan her önce gelenin bir sonra gelenin şartı durumunda olması, böylece (bütün) cisimlerin zamanda varlığa gelmelerinin şartı olan bir taallukta son bulmasının mümkün olmasına dayanır. Birbirini takip eden şeylerde teselsülün imkânsızlığı, filozoflar tarafından ispat edilmiş değildir. Red makamında kelamcılar, bunun geçerli olduğu görüşüne bağlı kalabilirler.

[37] Ayrıca şu şekilde de cevap verilebilir: (Allah'ın iradesinin) bu taallukun, âlemi içinde meydana getirdiği vakitte meydana getireceğine dair ezelî bilgisine dayanan hâdis bir taalluk olması câizdir. Allah'ın bildiği bir şeyin meydana gelmesi zorunludur, tersi ise imkânsızdır. O halde Allah'ın iradesi muhakkak, âlemi içinde meydana getirdiği vakte taalluk etmiştir. Bu görüş, her bilgi bilinene tabî değildir, fikrine dayanır. Zira bu durum ancak edilgen bilgide söz konusudur. Allah'ın âlemi muayyen bir vakitte meydana getireceğine dair bilgisi ise etken bir bilgidir. Bundan dolayı Allah'ın bilgisi bilinene tabi değildir. Aksine bilineni kendisine tabidir. Dolayısıyla Allah'ın iradesinin taallukunun belirleyicisi olması câizdir.

[38] Filozofların âlemin kıdemi ile ilgili (birinci) delillerine verilen ikinci cevap ise; günlük olaylarda bu delilin nakzedilmesi şeklindedir.[2] Zira (filozofların birinci) delili burada da aynen geçerli olmakla birlikte bu olayların var olduğunda şüphe yoktur. Şöyle ki; *"günlük olayların varlığa getirilmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmuş ise, varlığa getirmenin de ezelde hâsıl olması gerekir. Böylece bu hâdisin de ezelî olması gerekir. Zira varlık, varlığa getirmeden geri kalamaz. Çünkü eğer bu varlığa getirme ezelî olmasaydı, daha sonra hâsıl olması ya hâdis bir şarta bağlı olurdu ki bu başta farzettiğimize aykırıdır, ya da bir şarta bağlı olmazdı, o zaman da tercih ettiricisi olmayan bir rüçhaniyet gerekirdi.*

1 Yani, varlıkta bir araya gelen, birbirini takip eden itibarî şeylerde teselsülün imkânsızlığını kabul etsek bile bu mümkündür.

2 Varlığı günlük olaylardan olan.

[٣٦] وقد يجاب عنه أيضًا بأنّه يجوز أن يكون ذلك التعلّق حادثًا مستنِدًا إلى تعلّق آخر وهكذا إلى غير النهاية؛ لأنّها أمور اعتبارية. والدليل ما قام على استحالة التسلسل فيها على[1] أنّه يجوز أن يكون تلك التعلّقات أمورًا متعاقبة ويكون كلّ سابق منها شرطًا للاحق إلى أن ينتهي إلى تعلّق هو شرط لحدوث الأجسام، وبطلان التسلسل في الأمور المتعاقبة لم يثبت عندهم. وللمتكلّمين أن يلتزموا في مقام المنع صحّته.

[٣٧] وقد يجاب أيضًا بأنّه يجوز أن يكون ذلك التعلّق حادثًا مستندًا إلى علمه الأزلي بإيقاع العالم في الوقت الذي أوقعه فيه، وما علِم الله يجب وقوعه ويمتنع خلافه. فلا جرَمَ تعلّق إرادته في الوقت الذي أوقعه فيه، وهذا مبنيّ على أنّ كلّ علم ليس بتابع لمعلومه؛ بل ذلك إنّما هو في العلم الانفعالي. وعِلمه تعالى بإيقاع العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعًا لمعلومه بل متبوعًا، فيجوز كونه مخصِّصًا له.

[٣٨] الوجه **الثاني** من وجوه الجواب عن استدلالهم على قدم العالم هو النقض بالحادث[2] اليومي؛ إذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه بأن يقال: **جميع ما لا بدّ منه في إيجاده إن كان حاصلًا في الأزل كان الإيجاد أزليًا فكان وجود ذلك الحادث أزليًا، إذ لا يتخلّف الوجود عن الإيجاد؛ لأنّه لو لم يكن الإيجاد أزليًا حينئذٍ لكان حصوله بعده إمّا أن يتوقّف على شرط حادث، وهو خلاف المفروض، أو لا يتوقّف فيلزم الرجحان بلا مرجِّح.**

---

١ يعني سلّمنا استحالة التسلسل في الأمور الاعتبارية الواقعة في نفس الأمر المجتمعة في الوجود لكن يجوز (إ: تجوز) إلى آخر.

٢ كونه الحادث اليومي.

Eğer bu olayların varlığa getirilişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin tamamı ezelde hâsıl değilse, (en azından) onlardan bazıları zamanda hâsıl olmuştur. Bu bazısı eğer bir müessirin tesirine ihtiyaç göstermezse bu durum hâdisin müessirden müstağni olmasını gerektirir. Eğer bu kısım bir müessirin tesirine ihtiyaç gösterirse, ya bu şeylerin meydana getirilmesi için kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hâsıl olmuştur ki bu durumda hâdis olanın ezelî olması gerekir. Ya da hâsıl olmamıştır, bu durumda da o şeylerden (en azından) bir kısmının hadis olması gerekir. O zaman da sözü ona intikal ettiririz ve böylece teselsül gerekir." Filozofların bu (birinci) delili doğru olsaydı günlük olayların da, kesin bir şekilde hâdis olmalarına rağmen, ezelî olması gerekirdi. O halde aynı delil burada da geçerlidir ve iddia ise ondan geri kalır.

[39] Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: *Günlük olaylarda lazım gelen teselsül, birbirlerini takip eden şeylerdeki teselsüldür. Bu teselsül, âlemin hâdis olmasında lazım olan teselsülün aksine, imkânsız değildir. Çünkü âlemin hâdis olmasında lazım olan teselsül varlıkta birbirlerine terettüp ederek biraraya gelen şeylerdeki teselsüldür. Böyle bir teselsül ise imkânsızdır. Bundan dolayı söz konusu delil, burada aynıyla geçerli değildir.*

[40] Filozofların bu konudaki sözlerinin detayı şudur: *İllet; bazen hazırlayıcı (mu'idd) illet*[3] *bazen ise müessir illet olmak üzere iki türlüdür. Hazırlayıcı illet, ma'lûldan önce gelir. Çünkü ma'lûlü, müessir illetten gelecek etkiyi kabul etmeye hazırlar. Bir şeyin hazır oluşu ise, onun bilkuvve olması demektir. Bu, fiille birlikte değildir. Müessir illete gelince, onun ma'lûl ile birleşmesi ve onunla birlikte var olması gerekir.*

[41] *Buna göre el-Mebdeü'l-evvel'in varlığı dâimî*[5] *olduğu için, ilk ma'lûlünün*[6] *varlığının da dâimî olması gerekir. Bu şekilde*[7] *dâimî olan ma'lûller silsilesi, gök kürelerinin cirimleri ve nefislerinde sona erinceye kadar devam eder. Gök kürelerinin nefsleri, cirimlerini iradî olarak dairesel bir şekilde hareket ettirir. Bu hareketin illeti ve sebebi*[9] *dâimî olduğundan varlığı da dâimîdir. Ancak bu harekette istikrar olmadığından, bu hareketle hareket eden cismin konumları değişirler*

---

3 Hazırlayıcı illetler bir şey kendisine bağlı olan, ancak varlıkta onunla bütünlük içinde olmayan illetlerdir. Bu tıpkı hedeflere ulaştıran adımlar gibidir. Hedeflere ulaştıran adımlar hedefle bütünlük içinde değildir.

5 Ezelî ve ebedî olarak.

6 Bu birinci akıldır.

7 Onuncu akılda bitecek şekilde.

9 Bu onların nefisleridir.

وإن لم يكن جميع ما لا بدّ منه في الإيجاد حاصلًا في الأزل كان بعضه حادثًا. فإن لم يحتج ذلك البعض الحادث إلى تأثير مؤثّر لزم استغناء الحادث عن المؤثّر. وإن احتاج فإمّا[١] أن يكون جميع ما لا بدّ منه في تحصيله حاصلًا في الأزل فيلزم قدم الحادث، أو لا يكون فبعضه حادث فيُنقل الكلام إليه ويلزم التسلسل. فلو صحّ هذا [٦أ] الدليل لزم أن يكون الحادث[٢] اليومي قديمًا مع أنّه حادث قطعًا. فالدليل جارٍ فيه والمدّعى متخلّف عنه.

[٣٩] واعتُرض عليه بأنّ **التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو تسلسل في الأمور المتعاقبة. وليس ذلك يمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم؛ فإنّه تسلسل في الأمور المترتّبة المجتمعة في الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريًا فيه.**

[٤٠] وتفصيل مذهبهم في ذلك **أنّ العلّة قد تكون مُعِدَّةً[٣] وقد تكون[٤] مؤثّرة. وأمّا المعدة فمتقدّمة على المعلول؛ لأنّها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الأثر من العلّة المؤثّرة. واستعداد الشيء هو كونه بالقوّة فلا يجامع الفعلَ. وأمّا المؤثّرة فيجب أن تكون مقارنة للمعلول موجودة معه.**

[٤١] **ثم لمّا كان المبدأ الأوّل دائم[٥] الوجود كان معلوله الأوّل[٦] أيضًا دائم الوجود. وهكذا[٧] إلى أن ينتهي سلسلة المعلولات الدائمة إلى[٨] أجرام الأفلاك ونفوسها فحرّكت نفوسُها أجرامَها حركةً دوريةً إراديةً وهذه الحركة أيضًا دائمة الوجود لدوام سببها[٩] وعلّتها، إلّا أنّها لعدم استقرارها يتبدّل أوضاعُ أجرام الجسم المتحرّك بها**

---

١ إ — فإمّا.
٢ إ: حادث.
٣ المعِدّات عبارة عمّا يتوقّف عليه الشيء ولا يجامعه في الوجود كالخطوات الموصِلة إلى المقاصد فإنّها لاتجامع مع المقصود .
٤ إ: يكون.
٥ أزلًا وأبدًا.
٦ وهو العقل الأوّل.
٧ إلى العقل العاشر إلى أن ينتهي إلى آخر.
٨ إ: على.
٩ وهو نفوسها.

ve bu konumlardan her biri diğer bir konumun meydana gelmesinin hazırlayıcısı olur. Bu hareket devamlı olduğundan, her bir konum başka bir konumdan sonra gelir. Bu konumların değişmesi sebebiyle, maddede,[3] *sûretler ve arazları kabul etmek için muhtelif istidâdlar meydana gelir ve böylece bu arazlar ve sûretler ilkelerinden*[4] *sudûr ederler. O halde bu dairesel hareket, sabit, değişmez varlıklar âlemi*[5] *ile değişmeye maruz varlıklar âlemi*[6] *arasındaki vasıtadır. Eğer dairesel hareket olmasaydı,*[7] *varlıkları dâimî olan ilkeler silsilesi hâdis olan şeylerde sona ermez ve hâdis olan şeyler silsilesi de varlıkları dâimî olan bu ilkeler silsilesine kadar yükselmezdi. Bu şekilde hâdis şeylerin ezelî ve ebedî olan Allah'tan sudûr etmeleri mümkün olmuştur. O halde burada lazım gelen teselsül, konumlar ve birbirinden sonra gelen istidadlardaki teselsüldür ki bunlardan önce gelen sonra gelen ile birleşmez. Böyle bir teselsül ise imkânsız değildir. Ancak âlemin Allah'tan bu şekilde sudûr etmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu şekilde sudûr etme, hareket ve değişmeye*[9] *bağlıdır. Hareket ise cisimlerin arazlarındadır. Bu hareketlere maruz kalan cisimlerin, o cisimlere ârız olan hareketler vasıtasıyla Allah'tan sudûr etmesi ise imkânsızdır. Aksi takdirde cisimler, kendilerine ârız olan ve kendilerinden sonra gelen hareketlerden sonra gelmiş olur. Bu durumda da cisimlerin iki bakımdan*[10] *kendilerinden sonra gelmesi gerekir. Öyleyse bazı şeylerin Allah'tan ibda‘ (yaratma) yoluyla çıkması zorunludur. Bunlar mücerred akıllar, gök kürelerinin nefisleri ve cirimleridir.*

[42] Buna şu şekilde cevap verilmiştir: Ulemânın kitaplarında "tatbik burhânı" ve "tezâyüf burhânı" gibi teselsülün imkânsız olduğuna delâlet eden deliller, ister birbirleriyle birleşik, ister birbirlerini takip eden şeyler olsunlar, bir tertip üzere varlık kategorisine giren hususlarla birlikte zirkedilirler.[11] Buradaki farklılık ise tartışmanın mahalli ve nakzetmenin şekli bakımındandır.

---

3 Yani heyûlâda.

4 Ki bu ilkeler semavî cisimler ve onların nefisleridir.

5 Bu, ilkeler âlemidir.

6 Bu da sûretler ve arazlar âlemidir.

7 Yani eğer bu dairesel hareket olmasaydı,–ki dairesel hareket iki şekildedir: Birincisi sürekli olması, ikincisi ise durağan olmamasıdır.- varlıkları dâimî olan ilkeler silsilesi hâdis olan şeylerde sona ermezlerdi. Çünkü kadim dâimî bir ilkeye dayanan şey de kadim ve dâimî olur.

9 Yani konumların (yerlerin) değişmesi.

10 Birinci durum onların (cisimlerin) hareketten sonra gelmesi, ikinci durum ise hareketin onlardan sonra gelmesidir.

11 Sözü edilen bu görüşün bir benzeri muhakkik Celaluddin Devvânî'nin "Akaid-i Adudiyye" şerhinde anlatılmaktadır.

ويكون وضعٌ من تلك الأوضاع معِدًّا لحصول وضع آخر. ولدوامها يكون كلّ وضع[١] منها مسبوقًا[٢] بوضع آخر لا إلى أوّل. وبسبب تبدّل تلك الأوضاع يحصل للمادّة[٣] استعدادات مختلفة لقبول الصور والأعراض فتفيض من مباديها.[٤] فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمَي الثابتات[٥] والمتغيّرات.[٦] ولولاها[٧] لما انتهت سلسلة المبادي الدائمةُ إلى الحوادث ولما ترقّت سلسلة الحوادث إلى المبادي الدائمة. على هذا الوجه أمكن[٨] حدوثُ الحوادث عن الباري تعالى الذي هو الدائم أزلًا وأبدًا. فالتسلسل اللازم في الأوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجامع المتقدّمُ منها المتأخّرَ ومثله غير ممتنع. ولا يمكن أن يكون صدور العالم عن المبدأ الأوّل على هذا الوجه؛ لأنّ الصدور على هذا الوجه لمّا توقف على الحركة والتغيّر[٩] –والحركة من عوارض الأجسام– فتكون الأجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها؛ وإلّا لتأخّرت عن الحركات العارضة لها المتأخّرة عنها فيلزم تأخّرها عن [٦ب] نفسها بمرتبتين؛[١٠] بل لا بدّ من صدور بعض الأشياء عنه على سبيل الإبداع. وذلك هو العقول المجرّدة والنفوس الفلكية وأجرامها.

[٤٢] وأجيب بأنّ بعض البراهين الدالّة على بطلان التسلسل المفصّلة في كتب القوم كبرهان التطبيق والتضايف يجري[١١] فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة. فالفرق بين محلّ النزاع وصورة النقض

---

١ م؛ إ — من تلك الأوضاع معِدًّا لحصول وضع آخر لدوامها يكون كلّ وضع.
٢ إ: مسبوق.
٣ أي هيولى.
٤ وهي الأجرام السماوية ونفوسها.
٥ هي المبادي.
٦ هي الصور والأعراض.
٧ أي لولا الحركة الدورية التي لها جهتان الدوام وعدم الاستقرار لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة إلى الحوادث إذ المستند إلى العلّة الدائمة القديمة (إ: قديم) دائم قديم.
٨ إ: أماكن.
٩ أي تغيّر الأوضاع.
١٠ مرتبة تأخّرها عن الحركات ومرتبة تأخّر الحركات عن نفسها.
١١ ووجه الجريان مذكور في شرح العقايد العضدية للمحقّق جلال الدوّاني.

Şöyle ki, bunlardan birinde lazım gelen teselsül, bitişik olan şeylerdeki teselsüldür; diğerinde ise müteâkib şeylerdeki teselsüldür. Bunun herhangi bir faydası yoktur. Bu cevapta zikrettiklerinizin doğru olduğu kabul edilse bile buna rağmen bununla âlemin kıdemini ispat etmeniz mümkün değildir. Çünkü şöyle bir ihtimal de ileri sürülebilir: Sizin gök kürelerinin hareketleri ve konumları ile ilgili olarak ileri sürdüğünüz şekilde, Zorunlu Varlık her önce gelenin bir sonra gelenin hâsıl oluşunun illeti olan, başlangıcı olmayan sonsuz hâdis iradelerle irade eder. Bu durumda varlık bakımından bitişik olan şeylerde teselsül de gerekmez. Sonra İlk İlke yönünden sonsuz olan bu iradeler, bitiş yönünde âlemin yaratılışına taalluk eden hâdis bir iradede sona erer.

[43] Zikredilen bu durumun Allah hakkında imkânsız olduğu kabul edilse bile, buna rağmen bununla cismanî âlemin kıdeminin ispat edilmesi mümkün değildir.[4] Zira şöyle denilebilir: Allah'ın ne cisim olan ne de cismanî olan bir varlığın[6] illeti olması; sonra bu varlığın sonsuz hâdis cüz'î iradelerinin olması; bu hâdis cüz'î iradelerin cisimlerin hudûsuna taalluk eden hâdis cüz'î bir iradede sona ermesi niçin câiz olmasın?

[44] Filozofların âlemin kıdemi ile ilgili (birinci) delillerine verilen üçüncü cevap: *"Allah'ın âlemi yaratmasında kendisine gerek duyulan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmuş ise bu yaratmanın da ezelde hâsıl olması gerekir"* iddiasını kabul etmiyoruz. Zira bu ancak âlemin ezelde varlığı mümkün olmuş olsaydı gerekli olurdu. Hâlbuki bu imkânsızdır. Âlemin ezelî varlığı kabul etmemesi, zaman içinde (fi mâ lâ yezâl) varlığı kabul eder bir durumda olması niçin câiz olmasın?[7]

---

4 Fahreddin Râzî, bu ihtimalin göğün hâdis olduğunu söyleyen eski filozofların görüşü olduğunu söylemiştir. Ebû Bekir Zekeriya Râzî bu görüşü desteklemiştir. Aristoteles'i takip eden hiçbir filozof da bu görüşü çürütmekle uğraşmamıştır.

6 İlk akıl örneğinde olduğu gibi. Zira bu durumda cismanî âlemin kıdemi gerekmez.

7 Bu dayanak noktasının yanlış olduğu söylenemez. Çünkü âlemin imkânı ezelîdir. Aksi durumda zaman içinde varlığı mümkün olacak şekilde imkânsız olanın mümkün olana dönüşmesi gerekirdi. Zira biz deriz ki, imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânını gerektirmez. Böylece onun (âlemin) imkânının ezelî olması câizdir ancak onun ezelî olması imkânsızdır. Bu durumda dönüşüm de (imkânsız olanın mümkün olana dönüşmesi) gerekmez.

بأنّ التسلسل اللازم في إحداهما تسلسل في الأمور[١] المجتمعة وفي الآخر تسلسل[٢] في الأمور المتعاقبة لا يُجدي نفعًا. ولو سلِّم صحّةُ ما ذكرتموه من الجواب لكن لا يمكنكم مع القول بصحّته إثباتُ قدم العالم لاحتمال أن يقال إنّ واجب الوجود مريد بإرادات حادثة غير متناهية لا أوّل لها كلّ إرادة سابقةٍ علّةٌ لحصول الإرادة اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والأوضاع. فلا يلزم التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود.[٣] ثم إنّ تلك الإراداتِ الغيرَ المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر إلى إرادة حادثة تعلّقت بإيجاد العالم.

[٤٣] ولو سلِّم أنّ ما ذُكر يستحيل في حقّ الباري تعالى لكن لا يمكنكم مع القول بصحّته إثباتُ قدم العالم الجسماني؛ إذ يقال لِمَ لا يجوز أن يكون[٤] الباري [تعالى][٥] علّة لموجود[٦] غيرِ جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود إراداتٌ جزئية حادثة غيرُ متناهية وينتهي تلك الإرادات الجزئية الحادثة إلى إرادة جزئية حادثة تعلّقت بإحداث الأجسام؟

[٤٤] الوجه **الثالث** من وجوه الجواب عن استدلالهم المذكور أن يقال لا نسلّم **أنّ جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان حاصلًا في الأزل كان الإيجاد حاصلًا في الأزل.** وإنّما يلزم ذلك لو أمكن وجودُ العالم في الأزل، وهو ممنوع. ولم لا يجوز[٧] أن يكون العالم قابلًا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلًا للوجود الأزلي.

---

١ إ: الارمور.
٢ م: تس؛ إ — تسلسل.
٣ إ: الوجوه.
٤ قال الإمام الرازي: إنّ هذا الاحتمال ممّا ذهب إليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء. كان محمّد بن زكريا الرضيّ ناصرًا لهذا القول ولم يشتغل أحد من أصحاب أرسطو بإبطاله.
٥ س؛ م — تعالى.
٦ كالعقل الأوّل فلا يلزم قدم العالم الجسماني.
٧ لا يقال هذا السند باطل؛ لأنّ إمكان العالم أزلي وإلا يلزم انقلاب الممتنع بالممكن حال كونه ممكنًا فيما لا يزال؛ لأنّا نقول أزلية الإمكان لا يستلزم إمكان الأزلية فيجوز أن يكون إمكانه أزليًا وأزليته ممتنعًا فلا يلزم الانقلاب.

Yaratmada, müessirin varlığına itibar edildiği gibi aynı şekilde eserin imkânına da itibar edilebilir. O zaman eserin ezelde hâsıl olması mümkün olmadığına göre, yaratma da ezelde hâsıl olmayacaktır.

[45] Bu cevaba şöyle karşılık verilmiştir: *"Eğer Allah'ın âlemi yaratmada kendisine gerek duyulan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmuşsa ve âlem ezelîliğinin imkânsızlığından dolayı ezelde hâsıl olmamışsa bu durumda tercih ettiricisi olmayan bir tercihin olması gerekmektedir. Çünkü eğer âlem içinde varlığa gelmiş olduğu andan bin devirlik kadar önce yaratılsaydı, bu şekliyle âlem ezelî olmazdı. O halde âlemin içinde varlığa geldiği zamanda yaratılması tercih ettiricisi olmayan bir tercihtir."* Bu ise âlemin varlığa gelmesinden önceki zamanların herhangi bir belirginliği olmayan vehmî zamanlar olduğu fikri ile bertaraf edilir. Dolayısıyla âlemin içinde varlığa geldiği zamanda meydana gelmesinin nasıl bir tercih itibariyle olduğunu öğrenmeye çalışmanın açıklanabilir bir tarafı yoktur.

[46] Filozofların âlemin kıdemine dair ikinci delili şudur: *Zamanın hâdis olması câiz değildir. Aksi halde yokluğu varlığından, önce gelenin öncelenen ile birleşemeyeceği bir öncelikle önce gelmiş olur. Bu öncelik ise zaman bakımından bir önceliktir. O halde onun yokluğunun bir zamana bitişik olması gerekir. Bu durumda ise zamanı yok farz ettiğimiz zamanda onun var olması gerekir. Bu da çelişkidir. Zaman kadim olduğuna göre ve zaman hareketin miktarı olduğuna göre hareket de kadimdir. Çünkü miktarın miktara sahip şeyden ayrı olması imkânsızdır. O halde hareketin mahalli yani cisim[4] de kadimdir. Bu da varılmak istenilen şeydir.*

[47] Bunun cevabı ise şudur: Zaman vehmî bir şeydir. Zaman ile yeni olan şeyler anlamlandırılır. Zaman bakımından hâdis bir şeyin varlığı yokluğundan sonra gelir. Yoksa zaman mevcut bir şey değildir ki onun hâdis olduğunun reddedilmesinden kadim olması gereksin ve böylece âlemin de kadim olması gereksin. Eğer 'filozoflar zamanın varlığına delil getirmişlerdir ve bu konudaki delillerden sonra zamanın yokluğunu ileri sürmek tartışma kanunu dışındadır' **denilirse;**

---

4 Bu (cisim) feleklerdir.

والإيجاد كما يُعتبر فيه وجودُ المؤثّر فكذا يُعتبر فيه إمكان الأثر. فإذا لم يكن الأثر ممكنَ الحصول في الأزل لم يكن الإيجاد حاصلًا فيه.

[٤٥] وأورِدَ على هذا الجواب أنّه **إذا كان جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري للعالم حاصلًا في الأزل ولم يكن [٧أ] العالم حاصلًا فيه لامتناع أزليته يلزم الترجيح بلا مرجِّح. لأنّه لو وُجد العالم قبل الوقت الذي وُجد فيه بمقدار ما يسع فيه ألفُ دورة لا يصير بذلك أزليًا. فحدوثه في الوقت الذي حدث فيه ترجيح من غير مرجِّح.** ودُفع بأنّ الأوقات التي قبل حدوث العالم متوهَّمة لا تميُّز فيها، فلا وجه لطلب وجه الترجيح لحدوثه في وقته.

[٤٦] الوجه **الثاني** من وجوه الاستدلال على قدم العالم هو **أنّه لا يجوز أن يكون الزمان حادثًا، وإلّا لكان عدمه سابقًا على وجوده سبقًا يمتنع أن يجامع معه السابقُ المسبوقَ. وهذا السبق هو السبق الزماني. فيلزم أن يكون عدمه مقارنًا لزمان. فيكون الزمان موجودًا حينما فُرض معدومًا[١] وهذا خلف. وإذا كان الزمان قديمًا وهو مقدار الحركة كانت[٢] الحركة أيضًا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي[٣] المقدار فيكون محلّها أعني الجسم[٤] قديمًا، وهو المطلوب.**

[٤٧] وجوابه أنّ الزمان أمر وهمي يقدَّر به المتجدّدات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقًا بعدمه، وليس أمرًا موجودًا حتى يلزم من انتفاء حدوثه قدمُه فيلزم قدم العالم. فإن قلت: قد استدلّ الحكماء على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجًا عن قانون المناظرة.

---

١ س؛ م — معدومًا.
٢ إ: كان.
٣ إ: ذوي.
٤ وهو الفلك.

[48] Biz de deriz ki: Evet, ama filozofların bu konuda delil olarak kullandıkları şeyler hakkı perdeleyen, görüşü bulandıran şeylerdir ve zamanın var olduğu şeklindeki amaçlarına delil olarak kullanılamazlar. Bundan dolayı gerçekte filozofların görüşlerinin reddedilmesi onların delillerini dayandırdıkları öncüllere dayanır. Sözün uzamasından korkmasam zamanın varlığına dair delilleri zikreder sonra da bu delillerin öncülleri ile birlikte nasıl çürütüldüğünü gösterirdim. Ancak ben burada Aristoteles'ten nakledilen görüşleri zikretmek ve onun görüşlerindeki eksiklikleri açıklamak istiyorum.

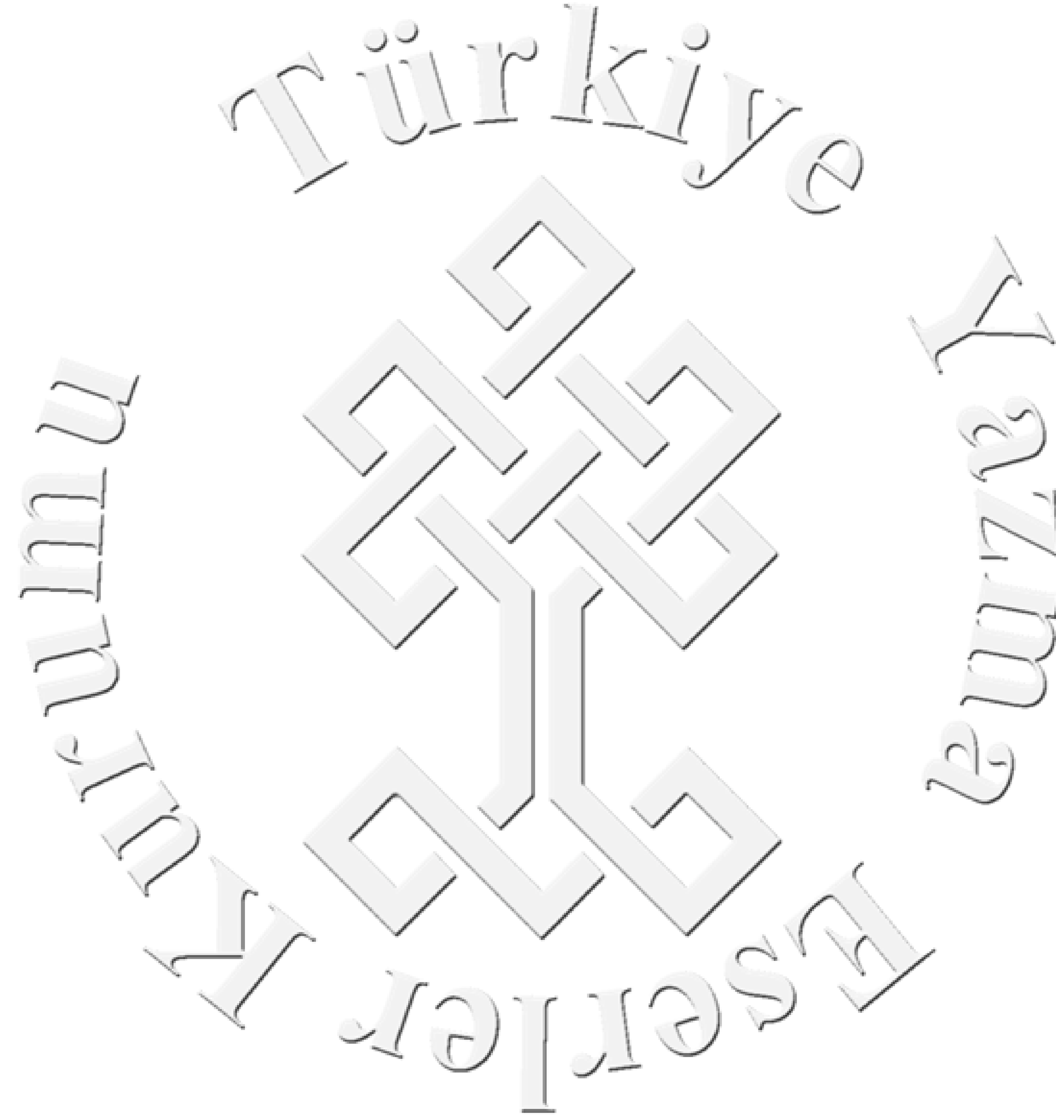
[49] Aristoteles demiştir ki: *Hareket eden bir şeyin başlangıcı ve sonu arasında, his ile idrak edilebilen kendine mahsus bir hali vardır ki bu hal hareket eden şeyin, başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki mesafenin sınırlarına göre nisbetlerinin değişmesini gerektiren karakteristik bir tek sıfattır. Bu duruma "tavassut" anlamında hareket denir. Hareket, özü bakımından sürekli ama söz konusu sınırlara nisbetlerinin değişmesi bakımından akıcıdır. Hareket bu iki itibar ile yani süreklilik ve akıcılığı ile zihnimizde gerçekte kalıcı olmayan bir uzam oluşturur. Şöyle ki, akıl bu uzam hariçte var olduğu takdirde ve bir takım parçalardan müteşekkil olduğunu farz ettiğimizde bu parçaların fiilen bir araya gelemeyeceğine dahası bu parçalardan bir kısmının bir kısmından önce olmasının zorunlu olduğuna karar verir. Bu durum "kat etmek" manasında hareket diye isimlendirilir. Birinci anlamdaki hareketin dış âlemde mevcut olduğu, ikinci anlamdaki hareketin aksine apaçık bir şeydir. Çünkü parçalarının varlıkta birleşmeleri imkânsız olan bir uzamın dış dünyada var olması söz konusu değildir. Şu halde hareket iki şey hakkında kullanıldığı gibi zaman da iki anlamda mevcuttur. Zamanın ilk manası "tavassut" anlamındaki harekete tekabül eden, parçalanamaz, basît bir şeydir. İkincisi ise "kat etmek" manasındaki harekete tekabül eden sürekli manada zamandır. İkinci manadaki zamanın hariçte asla bir karşılığı yoktur. Sadece zihinde tasavvur edilen bir hayalden ibarettir. Biliyoruz ki zihinde tasavvur edilen bir şeyin, hariçte varlığı kabul edilse ve mekânın bir takım parçalardan müteşekkil olduğu düşünülse de bu parçaların bir tek parça gibi görünmesi imkânsız olurdu. Yine zorunlu olarak biliyoruz ki hayâlî uzam/imtidad böyle olmaz. Ancak dış dünyada sürekli ve kararsız bir şey bulunup, bu şeyin sürekliliği ve kararsızlığına göre imtidadın oluşması halinde bu durum söz konusu olabilir. Bu hayâlî imtidad bedîhî olarak açık olduğu ve bir nevi gizlilik ihtiva eden dış dünyadakine delâlet ettiği için onu yerine geçirilir ve durumlarından bahsedilir.*

[٤٨] قلنا: نعم، إلّا أنّ ما ذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدلّ على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان. فمنعه بالحقيقة راجع إلى مقدّمات دليله. ولولا خشية التطويل لذكرتُ أدلّتهم على وجوده ونبّهتُ على محلّ المنع في مقدّماته، لكن أريد أن أذكر ما نُقل عن أرسطاطاليس وأبيّن ما وقع فيه من[1] الخَلل.

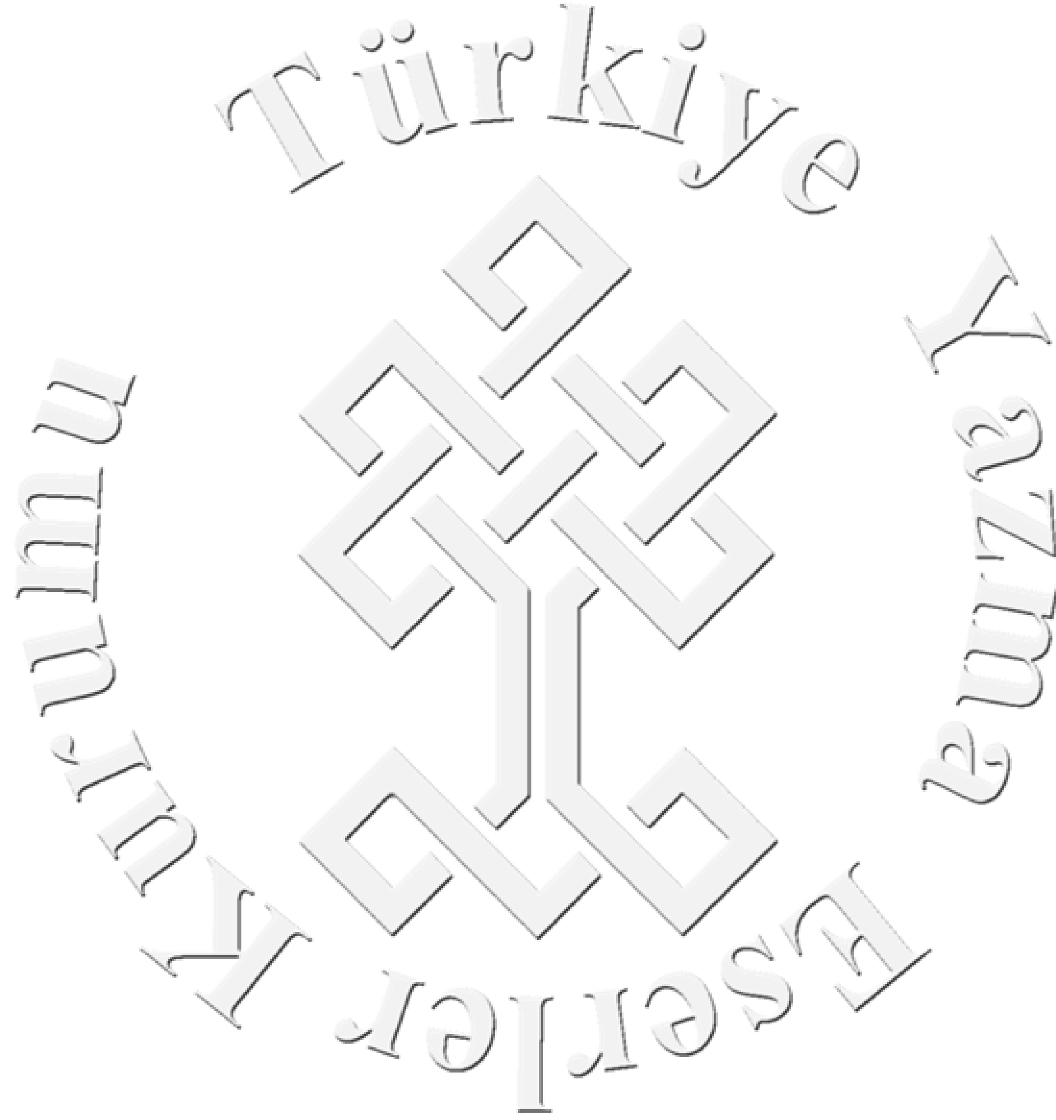
[٤٩] وهو أنّه قال: **للمتحرّك فيما بين المبدأ والمُنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحسّ وهي صفة واحدة شخصية من مبدأ المسافة إلى منتهاها تستلزم اختلاف نِسَب المتحرّك إلى حدود المسافة. وهي تسمّى الحركة بمعنى التوسّط. وهي باعتبار ذاتها مستمرّة وباعتبار اختلاف نِسَبها إلى تلك الحدود سيّالة. فهي باستمرارها وسيلانها يفعل في الخيال أمرًا ممتدًّا غيرَ قارٍّ بمعنى أنّه يجزم العقل بأنّ ذلك الأمر الممتدّ [٧ب] لو وُجد في الخارج وفُرض فيه أجزاء امتنع أن توجَد تلك الأجزاء معًا؛ بل كان بعضها متقدّمًا وبعضها متأخّرًا. وهذه تسمّى الحركة بمعنى القطع. والأوّل موجود في الخارج بداهةً بخلاف الثاني ضرورةَ أنّ الامتداد الذي يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودًا في الخارج. وكما أنّ الحركة تقال لأمرين كذلك الزمان يقال لمعنيين: أحدهما أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسّط. وثانيهما أمر متّصل مطابق[2] للحركة بمعنى القطع. وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلًا؛ بل هو أمر مرتسم في الخيال. ونعلم أنّ ذلك الأمر المرتسم في الخيال بحيث لو فُرض وجوده في الخارج وفُرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معًا. ونعلم بالضرورة أنّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك إلّا إذا كان في الخارج شيء موجود مستمرّ غيرُ مستقرّ يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد. ولمّا كان الامتداد[3] الخيالي ظاهرًا في بادي الرأي ودالًّا على ذلك الأمر الذي فيه نوعُ خفاءٍ أقيم مقامَه وبُحث عن أحواله.** انتهى كلامه.

١ إ: من.
٢ إ: مطاقة.
٣ إ — ولمّا كان الامتداد.

[50] Bu sözdeki yanlışlıklar, bazı faziletli kimselerin ifade ettiği şekilde açıklanarak **şöyle sıralanabilir:** Zihindeki bu uzamın/imtidadın ancak dış dünyada devamlı, fakat kararsız bir şey mevcut olduğunda söz konusu olabileceği iddiasını kabul etmiyoruz. Bu şeyin zihinde başlangıçta, dış dünyada basît akıcı bir şey olmaksızın hâsıl olması niçin câiz olmasın? Evet, yere düşen damla ve hareket eden alevde olduğu gibi, bazen dış âleme ait bir şeyin akması, buna benzer bir imtidadın zihinde hâsıl olmasının nedeni olabilir; ama böyle olan her zihni imtidadın dış âlemde mevcut bir şeyden kaynaklandığını kabul etmiyoruz. Buradaki zorunluluk iddiası da duyulmuş bir şey değildir.



[٥٠] وبيان الخلل الواقع فيه على ما أفاده بعضُ الفضلاء هو أنّا لا نسلّم أنّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك إلّا إذا كان في الخارج شيء موجود مستمرّ غير مستقرّ. ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداءً من غير أن يكون هناك أمر موجود بسيط سيّال؟ نعم، قد يكون سيلان أمر خارجي سببًا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال، كما في القطرة النازلة والشعلة الجوّالة؛ لكنّ كون كلّ امتداد خيالي كذلك حاصلًا من الأمر الموجود الخارجي ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة.



ÜÇÜNCÜ FASIL

Filozofların Âlemin Ebedîliği Hakkındaki Sözlerinin Çürütülmesi

[51] Âlemin ezelîliği konusunda zikredilen iki delil ve bunlara verilen cevaplar küçük bazı değişiklik ve tasarruflarla burada da aynen geçerlidir. Bu meselede de onların dayandıkları temel bu iki delildir.[2]

[52] Birinci delil şöyledir: *Daha önce de geçtiği üzere,*[3] *Allah'ın âlemi yaratmasında gerekli olan şeylerin tamamı ezelde mevcuttur. Şayet bu durumda âlem yok olursa; bu ya Allah'ın ezelde olduğu gibi kalmasına rağmendir ki bu durumda da ma'lûl, tam illetten geri kalmış olur ki bunun imkânsızlığı açıktır. Ya da Allah'ın ezelde olduğu gibi kalmamasından dolayıdır ki bu durumda da Allah'ta bir değişme gerekir ki aynı şekilde bu da imkânsızdır.*

[53] Bu delile şöyle cevap verilmiştir: Zikredilen bu delil ancak Allah'ın zorunlu olarak var eden olarak kabul edilmesi halinde mümkündür. Oysa Allah muhtâr olarak kabul edildiğinde şöyle denilmesi câizdir: Allah'ın âlemi yaratmasında gerekli olan şeylerden biri, iradesinin ezelde, âlemin muayyen bir vakitte var olmasına taalluk etmesidir. Söz konusu muayyen vakit bittiğinde, âlemin tam illeti de yok olacak, dolayısı ile âlem de yok olacaktır. Bu durumda Allah'ın değişmesi gerekmez. Çünkü vehmî bir şey olan vaktin değişmesi, Allah'ın da değişmesini gerektirmez.

[54] Veya bu delile karşı şöyle de denilebilir: Âlemin yaratılmasında kendisine muhtaç olunan şeylerden birisi de, Allah'ın iradesinin zaman içinde âlemi yaratmasına (fî mâ lâ yezâl) taalluk[4] etmesidir. Bu durumda ise ya teselsülü kabul etmeyiz ve kabul etmememizi şu fikre istinad ettiririz: İhtiyarla fâil olan, bir şeyi ihtiyarı ile varlığa getirdiğinde, iradesinin taalluku için bu taalluku tercih eden zâtından başka bir şeye muhtaç değildir. Bunun takrîri daha önce geçmişti.

---

2 Yani (dayandıkları temel) filozofların daha önce âlemin ezelîliği konusunda kullandıkları iki delildir.

3 Şöyle ki, eğer böyle olmasaydı bir kısmının hâdis olması gerekirdi. Eğer hâdis olan bir müessirin tesirine ihtiyaç duymasaydı bu, hâdis olanı müessirin tesirinden müstağni kılardı, bu ise imkânsız bir şeydir. Eğer hâdis olan bir müessire ihtiyaç duyarsa bu da; ya onun meydana gelmesi için kendisine lazım olan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmasıyla olurdu ki, bu hâdisin kadim olmasını gerekli kılar; veya (kendisine gerekli olan şeylerin tamamı ezelde hâsıl olmazdı ki bu durumda da) bu şeylerin bir kısmı hâdis olurdu. Bu durumda da söz buraya (hâdis olan kısımlara) intikal eder ve böylece teselsül oluşur.

4 Bu (görüş) iradenin taallukunun hâdis olduğu kabulüne dayanır.

الفصل الثالث

في إبطال قولهم في أبدية العالم

[٥١] والدليلان المذكوران في أزلية العالم جاريان ههنا أيضًا بأدنى تغيّر[١] وتصرّف فيها وكذا الأجوبة، وهما معتمَداهم في هذه المسألة أيضًا[٢].

[٥٢] تقرير الأوّل **أنّ جميع ما لا بدّ منه للباري تعالى في إيجاد العالم حاصل له في الأزل لما مرّ.[٣] فلو عُدم العالم لكان إمّا مع بقاء الذات على ما كان عليه في الأزل فيلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو ظاهر الاستحالة، أو بدون بقائه على ما كان عليه في الأزل فيلزم تغيّره وهو أيضًا مستحيل.**

[٥٣] وجوابه أنّ ما ذُكر إنّما هو على تقدير [٨أ] كون المبدأ موجِبًا. وأمّا إذا كان مختارًا فيجوز أن يقال إنّ من جملة ما لا بدّ منه في إيجاد العالم تعلّق إرادته في الأزل بوجوده في الوقت المعيّن. وبعد انقضاء ذلك الوقت لا يبقى علّته التامّة فينعدم العالم. ولا يلزم تغيّر الواجب؛ لأنّ تغيّر الوقت الذي هو أمر وهمي لا يوجب تغيّره.

[٥٤] أو يقال من جملة ما لا بدّ منه في إيجاد العالم هو تعلّق[٤] إرادته فيما لا يزال بإيجاده إمّا بأن نمنع[٥] لزوم التسلسل بناءً على أنّ الفاعل بالاختيار إذا أوجد شيئًا باختياره لا يحتاج في تعلّق إرادته إلى أمر غير ذاته يرجِّح ذلك التعلّقَ كما مرّ تقريره،

---

١ س: تغيير.

٢ أي كالدليلين المذكورين لقدم العالم.

٣ من أنّه لو لم يكن كذلك لكان بعضه حادثًا. فإن لم يحتج هذا الحادث إلى تأثير مؤثّر لزم استغناء الحادث عن المؤثّر وهو محال وإن احتاج فإمّا أن يكون جميع ما لا بدّ منه في تحصيله حاصلًا في الأزل فيلزم قدم الحادث؛ أو لا يكون. فبعضه حادث وننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل.

٤ هذا مبنيّ على تسليم كون تعلّق الإرادة حادثًا.

٥ إ: تمنع.

Ya da itibarî şeyler veya müteakip şeyler olmalarının câiz olması sebebiyle taalluklarda teselsülü gerekli görür ve onun imkânsızlığını reddederiz. Sonra bu taalluklar (silsilesi) kesilir ve böylece, tam illeti ortadan kalktığı için âlem ortadan kalkar. Bu taallukların değişmesiyle Allah'ın zâtında da bir değişikliğin olması gerekmez. Çünkü bu taalluk, muayyen bir hâdisle birliktelik durumunda olduğu gibi, onun zâtına ait olmayan izâfetlerdendir.

[55] İkinci delil ise şöyledir: *Şayet zaman var olduktan sonra yok olursa, bu durumda yokluk varlıktan, sonra gelenin önce gelen ile birleşmesinin imkânsız olduğu bir sonralık ile sonra gelmiş olur. Hâlbuki buradaki sonralık sadece zaman bakımındandır. O halde zaman, yok kabul edilirken var olmuş olur. Bu durum ise çelişkidir. Zamanın var olduktan sonra yok olması mümkün olmadığına göre ve zaman hareketin miktarı olduğuna göre hareket de var olduktan sonra yok olmaz. O halde hareketin mahalli, yani cisim de yok olmaz. Varılmak istenen de budur.*

[56] Filozofların bu deliline ise şöyle cevap verilmiştir: Daha önce de geçtiği üzere zaman vehmî bir şeydir. Bu itibarla zaman var olduktan sonra yok olan hâdis bir şey olup, var olan bir şey değildir. Böylece filozofların *'zaman yok olarak var sayılan bir zamanda var olmuş olur'* şeklindeki sözleri de reddedilmiştir.

وإمّا بأن نلتزم التسلسل في التعلّقات ونمنع بطلانه، إمّا لأنّها أمور اعتبارية أو لأنّها يجوز أن يكون متعاقبة، ثم ينقطع ذلك التعلّق فينعدم العالم لزوال علّته التامّة ولا يلزم من تغيّر التعلّق تغيّر في ذاته؛ لأنّه من الإضافات الغير اللازمة كمعيّته مع الحادث المعيّن.

[٥٥] وتقرير الدليل الثاني أنّه **لو عُدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعديّةً يمتنع أن يجامع[1] معها[2] البَعدُ القبلَ. والبعديّة التي كذلك لا تكون إلّا بالزمان. فيكون الزمان موجودًا حينما فُرض معدومًا، هذا خلف. وإذا كان الزمان لا يجوز عليه أن ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضًا لا تنعدم بعد وجودها. فيكون محلّها أعني الجسم أيضًا لا ينعدم، وهوالمطلوب.**

[٥٦] وجوابه كما مرّ أنّ الزمان أمر وهمي. وباعتباره يكون الحادث منعدمًا بعد وجوده، وليس أمرًا موجودًا. فقوله **فيكون الزمان موجودًا حينما فُرض معدومًا إلى آخره** ممنوع.

---

١ إ: يجامعها.
٢ إ — معها.

DÖRDÜNCÜ FASIL

Filozofların Hakiki[1] Birden Ancak "Bir" Çıkar Hakkındaki İddialarının Çürütülmesi

[57] Filozoflar dediler ki: *şayet fâil haddizâtında "bir" ise, hakikî[3] ya da itibarî bir sıfatı yoksa fiilleri de bir alet ya da şartla meydana gelmiyorsa yani her yönden bir ise bu durumda fâilden birden çok şeyin sudûr etmesi câiz değildir.*

[58] Filozofların getirdikleri delillerinin özü şudur: *Ma'lûlünü meydana getiren illetin, zât bakımından[6] bir öncelikle ma'lûlden önce var olması[7] ve bu muayyen ma'lûlüne göre, ondan başkasına göre sahip olmadığı bir hususiyeti olması zorunludur. Aksi takdirde, eğer böyle olmasaydı, bu illetin söz konusu ma'lûlü ortaya çıkarması başka bir ma'lûlü meydana getirmesinden evlâ olmaz. Bu durumda da ma'lûlün kendisinden sudûr etmesi tasavvur edilemez.*

[59] *Şayet var eden illet hiçbir şekilde çokluk kabul etmeyen basît bir zât ise, o halde söz konusu özel ilişkinin zât bakımından olduğunda şüphe yoktur. Zira var sayıma göre bu illiyet ilişkisinde kendisinde hiçbir bakımdan çokluk bulunmayan basît zâttan başka bir şeyin müdahalesi yoktur. O halde onun bir ma'lûlü varsayıldığında, zâtı bakımından illet için diğer bir ma'lûle göre sahip olmadığı bir hususiyeti olur. Bu durumda onun başka bir ma'lûlünün olması mümkün değildir. Aksi durumda başka bir ma'lûl için söz konusu olmayan bu hususiyet bu ma'lûl için de söz konusu olmaz. Bu durumda ise o, hiçbir ma'lûl için illet olamaz. Bu ise çelişkidir. Buna karşı 'illetin zât bakımından birinci ma'lûlü ile olan hususiyetinin, ikinci ma'lûlü ile olan hususiyetinden farklı olması câizdir. Böylece bu illet her iki ma'lûl için de diğerine göre sahip olmadığı bir hususiyet ile illet olmuş olur. Bu durumda ise bu illet, her ikisinin de illetidir' denilemez.*

---

1 Bütün yönlerden "bir" olmasıdır.

3 Yani hariçte mevcut (değilse).

6 Bu her ne kadar zamanları bir olsa da kendisine ihtiyaç duyulanın ihtiyaç duyandan önce olması demektir.

7 Çünkü zaman bakımından illetin ma'lûlden önce gelmesi gerekmez. Zira onlara (filozoflara) göre hem ilk ilke hem de onun ilk ma'lûlü kadimdirler.

الفصل الرابع

في إبطال قولهم الواحد الحقيقي[١] لا يصدر عنه إلّا الواحد

[٥٧] قالوا: **الفاعل إذا كان[٢] واحدًا في حدّ ذاته ولم يكن له صفة حقيقية[٣] ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط –وهو المعنيّ بالواحد من جميع الوجوه– لا يجوز أن يصدر عنه أكثرُ من واحد.**

[٥٨] وزبدة ما احتجّوا عليه هو أنّ[٤] **العلّة الموجِدة للمعلول يجب أن تكون[٥] موجودة قبل المعلول قبليّةً[٦] بالذات،[٧] ويجب أن يكون لها خصوصية مع معلولها المعيّن ليست مع غيره؛[٨] إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما[٩] عداه، فلا يُتصوّر صدورُه عنها.**

[٥٩] وإذا كانت [٨ب] العلّة الموجِدة ذاتًا بسيطة لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه فلا شكّ أنّ تلك الخصوصية إنّما تكون بحسب الذات؛ لأنّ المفروض أن لا مدخل في العلّية لغير الذات البسيطة التي لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه. فإذا فُرض لها معلول كانت للعلّة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره أصلًا. فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر وإلّا لزم أن لا يكون لها خصوصية معه ليست لها مع غيره فلا يكون علّة لشيء منها، هذا خلف. لا يقال ʼيجوز أن يكون خصوصيتها مع المعلول الأوّل بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها فيكون لها مع كلٍّ من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فتكون علّة لكلٍّ منهماʻ.

---

١ وهو الواحد من كلّ الوجوه.
٢ إ: إذا كان الفاعل.
٣ أي موجودة في الخارج.
٤ إ — أنّ.
٥ إ: يكون.
٦ هي عبارة عن تقدّم المحتاج إليه (إ: عن تقدّم عن تقدّم المحتاج إليه) على المحتاج وإن كان في زمان واحد.
٧ إذ لا يجب تقدّم وجوده على المعلول بالزمان؛ لأنّ المبدأ الأوّل ومعلوله الأوّل كلاهما قديم عندهم.
٨ إ: غيرها.
٩ إ: لا.

[60] *Çünkü biz de deriz ki; bu illetin zâtı her yönden bir olarak var sayıldığına göre, onun zâtı bakımından, iki illiyetin terettüp edeceği iki hususiyetinin olması tasavvur edilemez. Aksi takdirde bu illetin zâtında itibarî bakımdan da olsa bir çokluk olması gerekir; hatta onun zâtında bu söz konusu hususiyetler çokluğu itibarî bakımdan tasavvur edilebilir.*

[61] (Filozofların bu deliline verilen) cevap ise şudur: İlletin, muayyen maʿlûlüne göre, ondan başkasına göre sahip olmadığı bir hususiyete sahip olmasının gerekli olduğu iddiasını kabul etmiyoruz. Aksine gereklilik, illetin maʿlûlü olan her şeye göre bir hususiyetinin olmasıdır. Söz konusu hususiyet illetin maʿlûlü olmayan şey için geçerli olmaz. Çünkü eğer böyle olmasaydı, illetin maʿlûlünü gerektirmesi, maʿlûlü olmayan şeyi gerektirmesinden evlâ olmazdı. *'İlletin muayyen maʿlûlüne göre, bu muayyen maʿlûlünden başkasına göre[2] esasen sahip olmadığı bir özelliğe sahip olmasının gerekliliğine'* gelince; buna delâlet eden herhangi bir delil söz konusu değildir. *'Eğer böyle olmasaydı, illetin maʿlûlünü gerektirmesi, maʿlûlü olamayan şeyi gerektirmesinden evlâ olmazdı' sözüne gelince; eğer bununla, 'illetin muayyen maʿlûlüne göre bir hususiyeti olmasaydı, bu maʿlûlünü gerektirmesi, maʿlûlü olmayan şeyleri gerektirmesinden evlâ olmazdı'* fikri kastediliyorsa bunun gerekliliğini kabul etmiyoruz. Zira bu, ancak illetin maʿlûlüne göre esasen bir hususiyeti olmasaydı söz konusu olurdu. Hâlbuki bu, illetin özel olarak bu maʿlûle göre bir hususiyeti olmaması câiz olduğundan reddedilmiştir. Bununla birlikte illet kendine has birçok şeye göre özel bir hususiyete sahip olur ve bu muayyen maʿlûl de bunlardan biri olur. Bu bakımdan da illetin, söz konusu bu maʿlûlünü gerektirmesi, maʿlûlü olmayan şeyleri gerektirmesinden evlâ olur. Böylece bu illetten, başka bir şey değil de diğer maʿlûlleriyle beraber muayyen maʿlûl sudûr edebilir. Eğer bununla 'illetin, muayyen maʿlûlüne göre bir hususiyeti olmasaydı, bu maʿlûlünü gerektirmesi, diğer maʿlûllerini gerektirmesinden evlâ olmazdı' fikri kastediliyorsa (bunun birinci kısmı olan) gerekliliği kabul ederiz. Ancak ikinci kısmı olan butlânı kabul etmiyoruz. Çünkü illetin maʿlûllerinin tamamı, maʿlûller arasında herhangi bir evveliyet olmaksızın, söz konusu hususiyet bakımından ondan sudûr eder.

---

2 Bu başkası da ister (söz konusu) illetin maʿlûlü olsun ister olmasın durum aynıdır.

[٦٠] **لأنّا نقول لمّا فُرض ذاتُ العلّة واحدةً من جميع الوجوه لم يُتصوّر أن تكون لها بحسب ذاتها خصوصيتان يترتّب عليهما عليتان؛ بل لا بدّ في ذات العلّة من تعدّد ولو بحسب الاعتبار حتى يُتصوّر تعدّد الخصوصية بحسبها فيها.**

[٦١] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّه يجب أن تكون للعلّة خصوصية مع معلولها المعيّن ليست مع غيره؛ بل اللازم أن يكون لها خصوصية مع كلّ ما هو معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولًا لها، وإلّا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها لما عداه[١]. وأمّا أنّه **يجب أن يكون لها خصوصية مع معلولها المعيّن لا يكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعيّن** أصلًا[٢] فلا دلالة عليه. وما ذكره من أنّه **لولاها لم يكن اقتضاؤها لما عداه** إن أريد به أنّه 'لولا الخصوصية بالمعلول المعيّن لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه ممّا ليست معلولًا لها' فلا نسلّم الملازمة. وإنّما يتمّ لو لم يكن لها خصوصية معه أصلًا، وهو ممنوع لجواز أن لا يكون لها خصوصية مختصّة به. ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعدّدة مختصّة بها من جملتها[٣] ذلك المعلول المعيّن. وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولًا لها. وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها. وإن أريد به 'لولا الخصوصية المختصّة [٩أ] بالمعلول المعيّن لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه ممّا هو معلول لها' فالملازمة مسلَّمة وبطلان التالي ممنوع؛ إذ يصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب الخصوصية المذكورة من غير أوّلية بين المعلولات.

١ ممّا هو (م — هو) ليس بمعلول لها.
٢ سواء كان ذلك الغير معلولًا لها أو لا.
٣ إ: ومن جملتها.

[62] Eğer, "biz zorunlu olarak biliyoruz ki; illetin zâtı her yönden bir ise ve birçok şeye nisbetle tek hususiyete sahip ise, bu şeylerin tamamına olan hususiyeti de birdir. Bu durumda illetin bu ma'lûllerden biri için olan ancak diğerleri için olmayan hususiyeti olmaz. Aksine hepsinin söz konusu illet bakımından aynı olması gerekir ve bu durumda birçok şey değil tek bir şey olurlar" **denilirse**;

[63] Biz de buna karşı **deriz ki**; farklı hakikatlerin birbirinden temayüz etmesi arazları bakımından değil zâtları bakımındandır. Bundan dolayı onlar çokluklarında ve temayüzlerinde bir illete ihtiyaç duymazlar. Aksine illetten onlara taşan, varlıktır ve varlık tek bir şeydir. Temayüz etmeleri ve çoğalmaları, kâbiller ve kâbillerin çoklukları cihetinden olup illet cihetinden değildir. Dolayısıyla illet bakımından eşit olan bu şeylerin çok şey olmamaları gerekmez. O halde bir tek türün fertlerinin temayüzü, hakikatleri muhtelif arazlar bakımından olur. İlletten onlara taşan, varlıktır ve varlık tek bir şeydir.

[٦٢] فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّ ذات العلّة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعدّدة كان نسبتها إليها واحدة. فلا يكون لواحدها من العلّة ما ليس [خصوصية] للآخر؛ بل يجب تساويها في جميع ما لها من العلّة فلا تكون أشياء متعدّدة بل شيئًا واحدًا[١].

[٦٣] قلنا: تمايز الحقايق المختلفة بذواتها لا بعوارضها. فهي لا تحتاج في تكثّرها وتمايزها إلى العلّة؛ بل الفائضُ لها من العلّة الوجودُ وهو أمر واحد. وإنّما تتمايز بتمايز القوابل وتعدّدها لا من جهة العلّة، فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلّة أن لا يكون أشياء متعدّدة. وتمايز أفراد نوع واحد يكون بعوارض مختلفة الحقايق، والفائضُ لها من العلّة الوجودُ، وهو أمر واحد.

١ إ: واحد.

BEŞİNCİ FASIL

Filozofların Âlemin İlk İlkeden Sudûrunun Keyfiyeti Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[64] (Filozofların bu konudaki) iddiaları şöyledir: *Mümkün olan ya araz ya da cevherdir. Şayet cevher ise; ya başka bir cevherde hâll (yerleşen) olarak bulunur ki bu durumda sûrettir. Ya da başka bir cevhere mahaldir ki bu durumda da maddedir. Şayet ikisinden mürekkep ise bu durumda da cisimdir. Aksi halde[1] eğer tedbir ve tasarruf ile cisme taalluk ediyorsa nefistir; eğer bunlardan hiçbiri değilse akıldır. İlk İlke'den, ilk sudûr eden şeyin araz olması câiz değildir. Çünkü arazın varlığı cevherin varlığına bağlıdır. Bundan dolayı eğer ilk maʻlûl araz olsaydı, bu arazın cevherin varlığı için bir illet ya da şart olması gerekirdi.[2] Bu durum ise teselsül (devr) gerektirir. İlk İlke'den, ilk sudûr eden şeyin cisim olması da câiz değildir. Zira cisim, sûret ve maddeden mürekkeptir. Eğer ilk maʻlûl cisim olsaydı o zaman da "gerçek bir"den çokluk (yani madde ve sûret) sudûr etmiş olur ki bu da imkânsızdır. İlk İlke'den, ilk sudûr eden şeyin madde olması da câiz değildir. Zira madde olursa, o zaman ilk maʻlûlün kendinden sonra gelenlere etki etmesi ve onların illeti olması gerekir ki maddenin[3] tesir etme yetkinliği yoktur. Aksine madde sadece etkiyi kabul eder. Aynı şekilde eğer madde ilk maʻlûl olsaydı, o zaman madde varlık bakımından sûretten önce gelmiş olur ki bu da imkânsızdır. Zira filozoflara göre, madde sûretten soyutlanamaz. İlk İlke'den ilk sudûr eden şeyin sûret olması da câiz değildir. Zira sûretin etki etmesi (fâiliyyeti) hariçteki varlığına bağlıdır. Hariçteki varlığı ise, teşahhus etmesine bağlıdır. Çünkü hariçte ancak muşahhas şeylerin varlığı vardır. Bu varlıkların teşahhusu da maddeye bağlıdır. Zira filozoflara göre, sûretin varlığı maddenin varlığına ihtiyaç gösterir. Aynı şekilde madde de var olması ve varlığını sürdürmesi için sûrete ihtiyaç gösterir. O halde eğer ilk sudûr eden şey sûret olsaydı, bu durumda sûret, doğrudan ya da dolaylı olarak maddenin fâili olacağından, o zaman sûretin teşahhus etme bakımından maddeden önce gelmesi gerekirdi. İlk İlke'den ilk sudûr eden şeyin nefs olması da câiz değildir. Çünkü nefsin fiilde bulunması maddeye muhtaç bir alet ile mümkündür. O halde eğer ilk maʻlûl nefs olsaydı bu durumda zorunlu olarak nefsin, ister doğrudan ister dolaylı olarak, maʻlûlü olan maddeden etki bakımından önce gelmiş olması gerekirdi bu ise teselsül (devr) gerektirir.*

---

1 Yani ne cevhere hulûl eden ne de cevhere mahal olan bir şey değilse.

2 Çünkü ilk maʻlûl, diğer maʻlûllerin kendisine dayandığı fiildir.

3 Yani heyûlâ.

الفصل الخامس

في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبدأ الأوّل

[٦٤] قالوا: الممكن إمّا عرض أو جوهر. والجوهر إن كان حالًّا في جوهر آخر فصورة، وإن كان محلًّا فهيولى، وإن كان مركّبًا منهما فجسم. وإلّا[١] فإن كان متعلّقًا بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف فنفس. وإلّا فعقل. ولا يجوز أن يكون الصادر الأوّل من المبدأ الأوّل عرضًا؛ لأنّ العرض مشروط في وجوده بالجوهر. فلو كان معلولًا أوّل لكان[٢] علّة أو شرطًا لوجود الجوهر فيلزم الدور، ولا جسمًا؛ لأنّه مركّب من المادّة والصورة. فلو كان معلولًا أوّل لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو مُحال، ولا مادّةً؛ لأنّ المعلول الأوّل يجب أن يكون علة ومؤثّرًا فيما بعده. والمادّة[٣] ليس لها صلاحية التأثير بل من شأنها القبولُ فقط. وأيضًا لو كان المادّة هي المعلول الأوّل لكان متقدّمة بالوجود على الصورة. وهو مُحال؛ لأنّ المادّة لا تتجرّد عن الصورة عندهم، ولا صورة؛ لأنّ فاعليتها موقوفة على وجودها في الخارج. ووجودها في الخارج موقوف على تشخّصها؛ إذ لا وجود [٩ب] في الخارج إلا للمتشخّصات. وتشخّصها موقوف على المادّة لِما تقرّر عندهم من أنّ تشخّص الصورة يفتقر إلى الهيولى، كما أنّ الهيولى يفتقر إلى الصورة في الوجود والبقاء. فلو كان المعلول الأوّل هوالصورة لزم تقدّمها بالشخص على المادّة لكونها فاعلة لها إمّا بواسطة أو بغير واسطة، ولا نفسًا؛ لأنّ[٤] فعلها[٥] يتوقّف على الآلة المحتاجة إلى المادّة. فلو كان المعلول الأوّل هو النفس لكانت سابقة في تأثيرها على المادّة ضرورةَ كونِ المادّة معلولة لها حينئذٍ إمّا بواسطة أو بغير واسطة فيلزم الدور.

---

١ أي وإن لم يكن حالًّا في جوهر ولا محلًّا.
٢ لأنّ المعلول الأوّل من شأنه (إ: من شأنها) أن يتوقّف عليه ما بعده من المعلولات.
٣ وهي الهيولى (إ: كما أن الهيولى).
٤ إ: لأنّها.
٥ إ — فعلها.

[65] *Şu halde ilk ma'lûlün akıl olduğu ortaya çıkmıştır. Bu akıl, zâtı itibariyle*[1] *basît bir şey olsa da, varlığa kıyasla kendi zâtı bakımından varlığı ve bir imkânı vardır, ilkesi bakımından ise zorunluluğu vardır.*[2] *Böylece onlar ilk sâdır olan şeyde üç yönden çokluk olduğunu kabul ettiler. Onlar bu yönlerden her birine kıyasla bir şeyin sudûr ettiğini söylerler. Başkasıyla zorunlu olması*[3] *bakımından ondan ikinci akıl sudûr etmiştir.*[4] *Kendi varlığı bakımından ondan en büyük feleğin nefsi sudûr etmiştir. Kendi varlığının imkânı bakımından ise feleğin cirmi sudûr etmiştir.*[5]

[66] *Bazı filozoflar ise ilk sudûr eden şeyde (yani ilk akılda) iki yönden çokluk olduğunu iddia ettiler. Başkası bakımından varlığının zorunlu oluşu diğeri ise başkası bakımından varlığının mümkün oluşudur. Bu filozoflara göre, varlığının başkasıyla zorunlu olması yönünden ondan ikinci akıl, varlığının mümkün olması bakımından ise en büyük felek ondan sudûr etmiştir. Bazı filozoflar bu iki yönü zorunluluk ve imkânın kendisi olarak kabul ederken bazıları da iki yönü, ilk aklın kendi zorunluluğunu ve kendi imkânını taakkul etmesi olarak kabul etmişlerdir. Bu konudaki görüşleri birbirinden farklıdır.*

[67] *Sonra, ikinci akıldan da üçüncü akıl, nefis ve felek sudûr etmiştir. Bu süreç feleklerin varlığı hakkında burhânla ispat edilmiş olan sayıya varıncaya kadar böylece devam eder. Sonra onuncu akıldan yani faal akıldan unsurlar âleminin maddesi sudûr etmiştir. Semavî cisimlerden bu maddeye, onun çeşitli unsurların sûretlerinin kabulünü mümkün kılacak bir şey sudûr etmiştir.*

1 Böylece zâtı itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunlu olur.

2 İmkana atıftır. Yani onun için bir zorunluluk vardır.

3 Bazı kitaplarda varlığın zorunluluğa öncelendiğini okudum. Bunun net bir açıklaması yok.

4 Buna göre en üstün ma'lûl olmaklığı akıl bakımından cihetlerin en üstünü olan cihete tabi kılmışlardar. Zira her ne kadar zorunlu olmaklık başkasında nisbetle zorunluluk ise de mümkün olmaktan daha üstündür. Dolayısıyla ikinci akıl her ne kadar ikinci aşamada sudûr etmiş olsada mücerred bir cevherdir. Buna göre ikinci akıl birinci gök küresinden daha üstündür. Nitekim birinci gök küresi maddeye ihtiyaç duyan maddî bir şeydir. Varlık ise üstünlük bakımından zorunluluk ile imkân arasında bulunmaktadır. Aynı şekilde nefs de ikinci akıl ile gök küresinin cismi arasında bulunur. Çünkü nefis zâtı bakımından maddeden mücerred iken varlığına nisbetle kendisinden meydana gelen fiilleri bakımından maddeden mücerred değildir.

5 Bazıları ise (ilk sâdır olan şeyde) dörtten cihetten (çokluk olduğunu) kabul ederler. Buna (üç yönlü çokluğa) İlk İlke'nin kendisinden başkasına taalluk eden iradesini ilave etmişlerdir. Böylece birinci aklın imkânını, en büyük gök küresinin maddesinin illeti, başkasına olan taallukunu ise sûretinin illeti olarak kabul etmişlerdir.

[٦٥] فتعيّن أن يكون المعلول الأوّل هو العقل. وهو وإن كان أمرًا بسيطًا في ذاته لكن له وجود وإمكان نظرًا إلى ذاته بالقياس إلى الوجود ووجوب[١] نظرًا إلى مبدئه.[٢] فاعتبروا فيه كثرةً من ثلاثة أوجه وقالوا: يصدر عنه بكلّ اعتبار أمرٌ: فباعتبار[٣] وجوبه بالغير يصدر[٤] عنه العقل الثاني. وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس الفلك الأعظم. وباعتبار إمكانه يصدر عنه جرمه.[٥]

[٦٦] وبعضهم اعتبر فيه كثرة من جهتين: وهما وجوب الوجود بالغير وإمكان الوجود لغيره. فقال: يصدر عنه باعتبار وجوب الوجود بالغير العقل الثاني، وباعتبار إمكان الوجود الفلك الأعظم. وبعضهم جعل الجهتين الوجودَ والإمكانَ، وبعضهم جعلهما تعقّلَه لوجوده وتعقّلَه لإمكانه فاختلفت أقوالهم في هذه المسألة.

[٦٧] ثم صدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس وفلك إلى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك. وصدر عن العقل العاشر الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري. ففاض عليها من الأجرام السماوية ما يهيّئها لقبول صور العناصر المختلفة

---

١ عطف على إمكان أي وله وجوب .
٢ فيكون ممكنًا لذاته واجبًا لغيره (إ — فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره).
٣ ورأيت فى بعض الكتب اعتبار الوجود مقدَّمًا على اعتبار الوجوب. ووجهه غير ظاهر تدبر (م؛ إ — تدبر).
٤ فجعلوا المعلول الأشرف تابعًا للجهة التي هي أشرف جهات في العقل؛ لأنّ الوجوب وإن كان وجوبًا بالغير أشرف من الإمكان. والعقل الثاني وإن كان صادرًا في المرتبة الثانية لكنّه جوهر مجرّد. فيكون أشرف من الفلك الأوّل الذي هو مادّي مفتقرًا إلى المادّة. والوجود متوسّط بين الوجوب والإمكان في الشرف. وكذا النفس متوسّطة بين العقل الثاني وجرم الفلك فيه؛ لأنّها جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته لا في فعله فصدرت عنه باعتبار وجوده.
٥ وبعضهم اعتبر فيه كثرة من أربعة أوجه فزاد تعقّله لذلك الغير وهو المبدأ الأوّل فجعل إمكان العقل الأوّل علّة لهيولى الفلك الأعظم وتعقّله لذلك الغير علّة لصورته.

Bu şey ayırır[1] *merkez cihetinden olanları,*[2] *çevre cihetinden olanlardan*[3]*. Öyle ki en son feleğin*[5] *içinde,*[4] *sûretleri birbirinden farklı olan dört küre*[6] *meydana gelir. Bunlar gök cisimleri yardımıyla sûretleri veren faal akıldan sûretler alırlar.*

[68] *Ancak dört unsurdan oluşan cisimler semavî cisimlerin aksine*[7] *her türlü değişikliği kabul ettiğine göre sabit bir şeyin değişikliğe maruz kalan bir şeye tam illet olması imkânsız olduğundan bu unsurların varlığının sebebi saf akıl*[8] *olmaz. Nitekim tam illetten geri kalma imkânsız olduğundan ve illetin sübutuyla ma'lûlün de sabit olması gerektiğinden sabit olan, değişken olanın tam illeti olamaz. Şu halde âlemin yakın sebebinin bir takım değişiklikleri içermesi gerekir ve burada semavî cisimler haricinde değişiklik ve hareketi içeren başka şeyler olmadığından o halde âlemin yaratılmasında semavî cisimlerin etkisi söz konusudur.*

[69] *Sonra da unsurlarda çeşitli şekillerde ve farklı oranlarda birbirleriyle birleşme (imtizac) ve karışma (ihtilât) meydana gelir. Bu durum ise unsurlara nisbetlerinin farlılıkları sebebiyle semavî cisimlerden taşan sıcaklık ve soğukluğun meydana getirdiği hareketler sebebiyledir. Örneğin, güneş dünyanın bir yerine paralel olduğunda o yer aydınlanır. Güneş ışınları vasıtasıyla da sıcaklık meydana geliyor. Sıcaklık vasıtasıyla da bu ısınmış cismin genleşmesi ve yükselmesi meydana gelir. Bu genleşme ve yükselmesinden dolayı bu cisim tabiî konumundan çıkmış olur. Cisim tabiî konumundan çıkınca da başkasıyla birleşme meydana gelir. Bu birleşiklerin meydana gelmesinden dolayı farklı mizaçlar meydana gelir. Bu durumda cisimlerin mutedilliğe olan yakınlık ve uzaklığına göre madenî sûretleri, nebatî, hayvanî ve nâtık (insanî) nefisleri kabul etmeye hazır olurlar. Bu sûretler ve nefisler ise onlara faal akıl tarafından verilir.*

---

1 Yani aralarını ayırır, farklılaştırır.
2 Yani parçaları.
3 Yani parçaları.
5 Kur'an ve sünnette yere yakınlığı sebebiyle es-semâu'd-dünyâ: yakın/alçak gök olarak isimlendirilen ay feleği.
4 Yani ortasında.
6 Ateş küresi, hava küresi, su küresi ve yer küresi.
7 Ancak yine de semavî cisimler bir takım değişimleri kabul ederler.
8 Semavi cisimlerin yardımı olmaksızın.

بتفصيل[1] ما يلي[2] جهةَ المركز مما يلي[3] جهةَ المحيط إلى أن ينفصل حشوُ[4] الفلك الأخير[5] إلى أربع كرات[6] مختلفة الصور فنالت الصورَ [١٠أ] من واهبها وهو العقل الفعّال بمعاونة الأجرام السماوية.

[٦٨] لأنّها لمّا كانت الأجسام العنصرية قابلة لجميع أنواع التغيّر بخلاف الأجرام[7] السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلًا محضًا[8] لاستحالة كون الثابت علّة تامّة للمتغيّر لامتناع التخلّف عن العلّة التامّة ووجوبِ ثبوت المعلول عند ثبوتها؛ بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملًا على نوع من التغيّر وليس هناك شيء يشمَل[9] التغيرّ والحركةَ إلّا الأجرام السماوية فوجب أن يكون للأجرام السماوية دخْل في إيجادها.

[٦٩] ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتّى بسبب حركات يحصل فيها من البرودة والحرارة الفائضة من الأجرام السماوية بسبب اختلاف نِسبَها من العنصريات. فإنّ الشمس إذا حاذت لموضع من الأرض اقتضت إضاءةَ ذلك[10] الموضع وبتوسّط الضوء تسخينَها وبتوسّط السخونة خلخلةَ الجسم المتسخّن أو إصعادَه وبسبب التخلخل أو الصعود إخراجَه من الموضع الطبيعي. وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحدث[11] الأمزجةُ المختلفة وتستعدّ بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فتفيض تلك الصورُ والنفوس عليها من العقل الفعّال.

---

١ أي تفريقه.
٢ أي جزء.
٣ أي جزء.
٤ أي وسط.
٥ وهو فلك القمر الذي يقال له في لسان الشرع السماء الدنيا لقربها من الأرض.
٦ كرة النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض.
٧ فإنّها قابلة لنوع من التغيّر.
٨ بدون معاونة الأجرام السماوية.
٩ إ: يستعمل.
١٠ إ: تلك.
١١ إ: تحدثت.

[70] Filozofların bu görüşlerine şöyle cevap verilmiştir: Onların, *'ilk sudûr eden şeyin cisim olması câiz değildir'* sözlerini kabul etmiyoruz. Çünkü onların *'cisim, madde ve sûretten mürekkeptir'* iddialarını kabul etmiyoruz. Zira Eflâtun'un da dediği gibi cismin üç boyutta yer kaplayan basît bir şey olması niye mümkün olmasın? Filozofların cismin terkibi ile ilgili delilleri bir takım zayıflıklar içermektedir. Cismin (madde ve sûretten) mürekkep olduğu kabul edilse bile, biz, "çok"un "bir"den sudûrunun imkânsız olmasını kabul etmiyoruz. Zira onların delil olarak bu konuda zikrettiklerinde neler olduğunu daha önce öğrenmiştin. Ayrıca bunların imkânsız olduğunu kabul etsek dahi, ondan ilk sudûr eden şeyin, (yukarıdaki) dört şeyden biri olması reddedildiği için akıl olması lazım gelmez. Zira ilk sudûr eden şeyin İlk İlke'nin sıfatlarından bir sıfat olması, ikinci ma'lûlün ise bu sıfattan veya bu sıfatın vasıtasıyla zâttan sudûr etmesi neden câiz olmasın? Eğer, "bu durumda bir şeyin bir başka şeyin hem fâili hem de kâbili olması gerekir, hâlbuki bu câiz değildir", **derseniz,** biz de **deriz ki**; inşallah bu konudaki açıklamalarımızı ileride yapacağız.

[71] Sonra filozoflar ilk aklın başkasına nisbetle "zorunluluğu", "varlığı" ve "imkânı"nda olduğu gibi itibarî şeyleri, bir tek şeyden çokluğun sudûr etmesinin kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Eğer filozofların bu söyledikleri câiz ise, ilk ilke'de sayılamayacak kadar selbler[1] ve izâfetler[2] olduğu halde, onun bunlardan dolayı çokluğun kaynağı olması neden câiz olmasın? **Buna şöyle cevap verilmiştir**: *Selb (olumsuzlama) ve izâfetler ancak bir başkasının varlığına bağlı olarak vardır ki bunlar da selb edilen ve izâfe edilendir. Eğer bir başkasının varlığı selb ve izâfete bağlı kılınırsa burada teselsül (devr) gerekir.*

[72] Bu cevap şöyle reddedilmiştir: Selbler ve izâfetler akletme bakımından yani zihnî varlıklarında başkasına bağlıdırlar. Başkası da haricî varlığında selb ve izâfete bağlıdır. Dolayısıyla bağlılık iki yönlü olması itibariyle farklı olduğu için burada bir kısır döngü gerekmez. Gerçek şudur ki bir şeyin bir şeyden selb edilmesi bu iki şeyden birinin tahakkukuna bağlı değildir.

---

1 Çünkü O hâdis olmadığı gibi mütemekkin ve onun gibi de değildir.
2 Çünkü O Zeyd'in, Amr'ın ve Bekr'in yaratıcısıdır.

[٧٠] والجواب عنه أن يقال: لا نسلّم أنّه **لا يجوز أن يكون الصادر الأوّل جسمًا. قولهم لأنّه مركّب من المادّة والصورة** قلنا ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون أمرًا بسيطًا ممتدًّا في الأقطار الثلاثة كما هو رأي أفلاطون؟ وما ذكروا من الدليل على تركّبه لا يخلو عن ضعف. ولو سلِّم أنّه مركّب منهما فلا نسلّم امتناع صدور الكثير عن الواحد. وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرفتَ ما فيه. ثم إن سلّمنا استحالة ذلك لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الأوّل أحدَ هذه الأربعة أن يكون عقلًا. لم لا يجوز أن يكون صفة من صفات المبدأ الأوّل ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات بواسطة تلك الصفة؟ فإن قلت: ‘يلزم كون الشيء [١٠ب] الواحد قابلًا لشيء وفاعلًا له وهو غير جائز’، قلنا سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

[٧١] ثم إنّهم جعلوا الأمور الاعتبارية منشأً لصدور الكثرة عن الواحد كوجوب العقل الأوّل بالغير و وجوده وإمكانه. فإذا جاز ذلك فالمبدأ الأوّل فيه من السلوب[١] والإضافات[٢] ما لا تُحصى،[٣] فلم لا يجوز أن يكون مبدأ الكثرة بحسبها؟ وأجيب عنه **بأنّ السلوب والإضافات تتوقّف ثبوتُها[٤] على الغير وهو المسلوب والمنسوب. فلو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة لزم الدور.**

[٧٢] ورُدّ بأنّ السلوب والإضافات متوقّفة على الغير في التعقّل أي الوجود الذهني. والغير يتوقّف عليها في وجوده الخارجي، فلا دور لتغاير جهتَي التوقّف. والحقّ أنّ سلب شيء عن شيء لا يتوقّف على تحقّق شيء من الطرفين.

---

١ فإنّه ليس بحادث ولا بمتمكّن وأمثاله.
٢ فإنّه خالق زيد وعمرو وبكر (إ — وبكر).
٣ م؛ إ: يحصى.
٤ إ: بثبوتها.

İki şey arasındaki izâfete gelince, izâfetin tahakkuku ancak bu iki şeyin tahakkukundan sonra mümkün olur. Sonra filozoflara göre, İlk İlke'nin özel varlığı mahiyetiyle aynı ise de, mutlak varlığı bu özel varlığının ârızıdır. O halde bu durumda İlk İlke'nin hakikati ile aynı olan özel varlığının kendisi olmaklığı itibariyle bir şeyin ilkesi olması, mutlak varlık itibariyle de başka bir şeyin ilkesi olması câizdir. Bu itibarî bakımlardan ondan çokluk sudûr etmiş olur.

[73] Şayet dersen ki, "müteahhirîn bazı filozoflar yukarıda sayılan bu itibarî bakımların çokluğun sudûruna delil olmadığını kabul etmişlerdir. Aksine bunlara göre bir ilkeden (İlk İlke'den) çokluğun sudûr etmesi için başka şeylerin mevcut olması gerekir. Bundan dolayı mutlak varlık, izâfet ve selbin maʿlûlün sudûr etmesine kaynak olması uygun değildir. Maʿlûlden çokluğun sudûr etmesinin cihetleri olarak ele alınan "imkân", "varlık" ve "zorunluluk"a gelince; bunlardan kasıt kendileri değil, taakkulleridir. Bu şeylerin taakkulleri mevcut şeylerdir. O halde ilk maʿlûl ilkesini, varlığını, başkasına nisbetle zorunlu ve mümkün oluşunu taakkul eder. Böylece ilk maʿlûlün kendi olmaklığı bakımından ondan bir maʿlûl, bu dört cihetin her birisi bakımından da dört başka maʿlûl sudûr eder ve böylece çokluk meydana gelir."

[74] Biz de deriz ki; biz bunları kabul etmiyoruz. Bu itibarî cihetlerin "bir"'den çokluğun sudûr etmesinin kaynağı olması neden câiz olmasın? Maʿlûlün çokluğunun kaynağının ancak mevcut şeyler olabileceği nerden lazım geliyor? Zorunlu olan sadece, mevcut bir şeyin fâilinin mevcut olması gerektiği hakkındadır. Etkide bulunan cisimlere gelince burada ne bir zorunluluk vardır ne de böyle bir zorunluluğun varolduğuna delil getirilmiştir. Şu halde filozofların yukarıda söylediklerine ihtiyaç göstermeksizin mutlak varlık ve selblerin İlk İlke'den çokluğun sudûr etmesinin kaynağı olmaları câizdir.

وأمّا الإضافة بين الشيئين فلا يُتصوّر تحقّقُها إلّا بعد تحقّقهما. ثم إنّ المبدأ الأوّل وإن كان وجوده الخاصّ عينَ حقيقته عندهم لكنّ الوجود المطلق عارض[1] لوجوده الخاصّ، فيجوز أن يكون وجوده الخاصّ الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبدأً لأمر وباعتبار الوجود المطلق مبدأً لأمر آخر فيصدر منه الكثرة بهذه الحيثيات الاعتبارية.

[٧٣] فإن قلت: ذهب بعض المتأخّرين منهم إلى أنّ الحيثيات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأً لصدور الكثرة؛ بل لا بدّ من أمور موجودة بها يصدر عن المبدأ الواحد الكثرة الموجودة. فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب والإضافات لأن تكون منشأً لصدور المعلول. وأمّا الإمكان والوجود والوجوب التي عدّوها جهات في صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعقّلها لا أنفسها. وتعقّلات تلك الأشياء أمور موجودة. فالمعلول الأوّل يتعقّل مبدأه ووجوده ووجوبه بالغير وإمكانه، فيصدر عنه من حيث هو هو معلول وباعتبار هذه الجهات الأربع معلولاتٌ أخر بعددها فيحصل من هناك كثرة.

[٧٤] قلنا لا نسلّم ذلك. لم لا يجوز أن يكون الجهات الاعتبارية منشأً لصدور الكثرة عن [١١أ] الواحد؟ ومن أين يلزم أنّ منشأ كثرة المعلول ليس إلّا الأمورُ الموجودة والضرورةُ ما شهدتْ إلاّ على أنّ الفاعل في أمر موجود لا بدّ أن يكون موجودًا. وأمّا الأمور التي لها مدخل في التأثير فما شهدتْ ضرورةٌ ولا قامتْ حجّةٌ على كونها موجودة. فيجوز أن يكون الوجود المطلق وغيرُه من السلوب منشأً لصدور الكثرة من المبدأ الأوّل من غير حاجة إلى ما ذكروه.

---

١ إ: خارج.

ALTINCI FASIL

Filozofların Gökler ve İçinde Bulunanlar, Unsurlar ve Onlardan Mürekkep Olanlardan İbaret Olan Âlemin Bir Yaratıcısı Olduğu Hakkındaki Delillerinin Çürütülmesi

[75] Filozoflar, âlemin ilkesini ispat etmek için şöyle delil getirdiler: *Akıl her varlığın ya mümkün ya da zorunlu olması gerektiğine zorunlu olarak hükmeder. Çünkü bir şey var olmak için başkasına ihtiyaç duyarsa mümkündür. Var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan şey ise zorunludur. Var olan bir şeyin var olduğunda şüphe yoktur. Eğer bu varlık zorunlu ise o zaman amaç hâsıl olmuş olur. Eğer bu varlık mümkün ise, onun bir illetinin olması gerekir. Eğer bu illet zâtı bakımından zorunlu ise o zaman yine amaç hâsıl olmuş olur. Eğer bu illet mümkün ise o zaman başka bir illetinin olması gerekir. Böylece sözü bu illete intikal ettiririz. Bu durum ya kısır döngüye varır ya illetlerin teselsülüne varır ya da illeti olmayan bir varlıkta sona erer. İlk iki durum imkânsız (bâtıl) olduğuna göre o halde üçüncü durum olduğu ortaya çıkıyor. Şu halde illeti olmayan varlık, âlemin bütününün dışında kalan ve onun illeti olan zâtı bakımından zorunludur. Varılmak istenen de budur.*

[76] Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: Sonsuza kadar her illetin bir illeti olması mümkündür. Böyle bir teselsülün imkânsız olduğu görüşü onların dayandığı esaslara göre doğru olmaz. Çünkü bu imkânsızlık tartışmasız bir şekilde zorunlu değildir. Bunun imkânsız olduğu hakkında kendisine dayanılan delil, tatbik burhânıdır. Tatbik burhânı ise öncesi olmayan, müteâkip hâdis şeylerle nakzedilmiştir. Zira filozoflar böyle şeylerin câiz olduklarını hatta vâki olduklarını kabul ederler. Kelamcılara gelince onlar sonsuz müteâkip hâdis şeyleri reddedip bunların varlığını câiz görmemektedirler. Dolayısıyla onların usullerine göre burada bir çelişki yoktur.[2]

[77] Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: *Öncesi olmayan müteâkip hâdis şeylerin varlıkta birbirleriyle birleşik olmaları söz konusu değildir. Bundan dolayı onların parçaları arasında ne haricî bakımdan bir tatbik tasavvur edilebilir, çünkü haricî olmak bakımından bu parçalar birbirleriyle birleşik değildirler, ne de onların parçaları arasında zihinde bir tatbik tasavvur edilebilir. Çünkü sonsuz bir şeyin mufassal olarak zihinde varlığı imkânsızdır. Bu parçaların icmalî varlıkları ise,*

---

2 Yani söz konusu delilin açıklamasında olduğu gibi, Kelamcılar için Allah'ın varlığını ispat etmede herhangi bir acziyet söz konusu değildir.

الفصل السادس

في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركّب منها

[٧٥] قالوا في إثبات مبدأ العالم: **إنّ ضرورة العقل حاكمة بأنّ كلّ موجود لا يخلو من أن يكون ممكنًا أو واجبًا؛ لأنّه إن احتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن، وإلّا فواجب. ولا شكّ في وجودِ موجودٍ. فإن كان واجبًا ثبت المطلوب، وإن كان ممكنًا فلا بدّ له من علّة. فتلك العلّة إن كانت واجبًا لذاته ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنًا فلا بدّ لها من علّة. فننقل الكلام إليها. فأمّا أن يدور أو يتسلسل العِلل أو ينتهي إلى موجود لا علّة له. والأوّلان باطلان، فتعيّن الثالث. والموجود الذي لا علّة له واجب لذاته خارج عن جملة العالم وعلّة له وهو المطلوب.**

[٧٦] واعتُرض عليه بأنّه يجوز أن يكون لكلّ علّة علّةٌ إلى غير النهاية. واستحالة التسلسل لا تثبُت[1] على أصلهم؛ إذ ليست تلك الاستحالةُ ضرورية بلا خلاف. والمعتمَد من الأدلّة المذكورة لاستحالته برهانُ التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا أوّل لها. وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها. وأمّا المتكلّمون فهم ينفُون الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوّزونها، فلا[2] نقض بها على أصولهم.

[٧٧] وأجيب عنه بأنّ **الحوادث المتعاقبة التي لا أوّل لها غيرُ مجتمِعة في الوجود. فلا يُتصوّر التطبيقُ بين أجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن. ووجودها الإجمالي**

---

١ إ: لما ثبت؛ في حاشية (إ: لا ثبت).

٢ أي فلا عجز لهم في إثبات الواجب لذاته بما ذكروه من الدليل المذكور.

varlıkta gözlendiği üzere, bu tatbik için yeterli değildir. Bunun için bir delile gerek yoktur ve bunda bir çelişki de yoktur. Bu durum, mekân bakımından sonsuz bir şekilde terettüp eden varlıkta bir araya gelen cisimlerin aksinedir. Çünkü bu cisimler varlık bakımından birlikte olduklarından ve konum bakımından terettüp ettiklerinden burada tatbik burhânı geçerlidir ve böylece delil de tamamlanmış olur. Bundan dolayı filozoflar bunun butlânına hükmetmişlerdir.

[78] Bu cevaba şöyle karşılık verilmiştir: Müteâkip hâdis şeyler, eğer haricî varlık bakımından bir araya gelmemişlerse de, filozoflara göre ilmî varlık bakımından bir araya gelmişlerdir. Çünkü onlar birlikte olarak "mele-i a'lâ'nın[1] ilminde mevcutturlar. İşte bu, filozofların bu düşüncelerini onların usullerine göre nakzetmemiz için bize yeterlidir. Zira filozoflar, akıllar ve nefislerin şeyler hakkındaki bilgilerinin, bu şeylerin sûretlerinin[2] kendilerinde hâsıl olmasıyla meydana geldiklerini ileri sürerler. Hatta İbn Sîna'ya göre İlk İlke'nin bilgisi de böyledir. O zaman haricî varlık bakımından müteâkip hâdis şeyler gölgesel varlıkları bakımından onların (mele-i a'lâ) bilgisinde birleşik olurlar.

[79] Eğer, "belki de filozoflar bu şeylerin bilgilerindeki hâdis şeyler için kendilerine zaman dâhil olmadığından dolayı bir terettübün olduğunu ispat etmiyorlardır" **denilirse, buna karşı deriz ki;** ezelîliği için onlarda zamanın olmayışı iki bakımdan onlarda terettübün olmadığını gerektirmez: **İlk olarak**; bu hâdis şeyler arasındaki terettüp, sadece zamanları arasındaki terettüpten ibaret değildir. Aksine filozofların bu konudaki görüşlerinden ortaya çıktığı üzere, bu şeyler birbirlerine bağlı olduklarından dolayı aralarında tabiî bir terettüp[4] vardır. **İkinci olarak**; zamanın bu şeylerin bilgilerine dâhil olmaması, ancak onun üç vasfı bakımından; yani geçmiş, şimdi ve gelecek bakımındandır. Bu ise şu manaya gelmektedir: Bu şeylerin (mele-i a'lâ) hâdis şeyler hakkındaki bilgileri, bu şeylerden bazısının geçmişte, bazısının şimdi, bazısının gelecekte meydana gelmeleri bakımından değildir.

---

1 İlk ilke ve akıllar gibi.

2 Huzuri ilimde olduğu gibi bu şeylerin kendilerinin hasıl olması ile değil.

4 Hâdisler arasındaki tabiî terettübün gölgesel varlıkta değil de aslî varlıkta olduğu söylenemez. Çünkü buna karşılık olarak biz deriz ki; onlara göre yüce/üstün ilkelerin eşya hakkındaki bilgisi eşyanın illetlerine dair bilgisiyle oluşur. Her hâdis ise başka bir hâdisin illetinin bir cüz'üdür. Aynı şekilde hâdislerden her birini bilme başka bir ilmin illetinin cüz'üdür. Böylece gölgesel varlık bakımından da tabiî terettüp oluşur.

غير كافٍ للتطبيق كما يشهد به الوجدانُ. فلا جريان للدليل فيها فلا نقض. وهذا بخلاف الأجسام [١١ب] المجتمعة في الوجود المترتّبة بالمكان إلى غير النهاية؛ فإنّها بوجودها معًا وترتّبها وضعًا يجري فيها التطبيقُ ويتمّ البرهان فلذلك حكموا ببطلانه.

[٧٨] ورُدّ هذا الجواب بأنّ الحوادث المتعاقبة وإن لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنّها مجتمعة في الوجود العلمي عندهم، لكونها ثابتة معًا في علم الملأ الأعلى[١]. وذلك يكفينا في إتمام النقض على أصولهم؛ لأنّهم قائلون بأنّ علوم العقول والنفوس بحصول صور[٢] الأشياء فيها، بل علم المبدأ الأوّل أيضًا عند الشيخ أبي علي [كذلك] فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلّية.

[٧٩] فإن قلت: لعلّهم لا يثبتون لتلك الحوادث في تلك العلوم ترتّبًا لعدم دخول الزمان فيها. قلنا: عدم دخول الزمان فيها لأزليتها لا يقتضي عدمَ الترتّب فيها لوجهين: **أحدهما** أنّ الترتّب بين تلك الحوادث ليس بمجرّد ترتّب أزمنتها؛ بل بينها[٣] ترتّب [٤]طبيعي عندهم لتوقّف بعضها على بعض كما تقرّر من قواعدهم. **وثانيهما** أنّ عدم دخول الزمان في تلك العلوم إنّما هو بحسب أوصافه الثلاثة أعني المُضِيّة والحالية والاستقبالية على معنى أنّ علمها بالحوادث ليس من حيث إنّ بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل؛

---

١ كالمبدأ الأوّل والعقول.

٢ أي لا بحصول أنفسها كما في العلم الحضوري.

٣ إ: بين ما.

٤ لا يقال الترتّب الطبيعي بين الحوادث إنّما هو في الوجود الأصلي (إ: الأصيلي) دون الظلّي؛ لأنّا نقول علم المبادي العالية بالأشياء عندهم إنّما هو بسبب العلم بعللها. وكلّ حادث جزء من علّة حادث آخر. فكذا علم كلّ واحد من الحوادث جزء من علّة علم الآخر، فيحصل الترتّب الطبيعي بحسب الوجود الظلّي أيضًا.

Zira bunlara göre (mele-i a'lâ) ne geçmiş, ne şimdi ne de gelecek vardır. Ancak onlar bu şeyleri meydana geldikleri zamanlarında bilirler. Bu durum ise zamanları bakımından bu şeyler arasında bir terettübün meydana gelmesi için yeterlidir. O zaman filozoflara kaidelerinin gerektirmesine göre bu şeylerin bilgileri arasında tatbik burhânının geçerli olması söz konusu olur ve böylece de (sonsuz illetlerin teselsülünün imkânsızlığı da) nakzedilmiş olur.

[80] Eğer şöyle denilirse: *Filozofların, illetlerin*[2] *teselsülünün imkânsız olduğuna dair tatbik burhânından başka delili de vardır. Bu delille de varlıkların İlk İlke'sinin ispatı tamamlanmış olur. Bu delil ise şudur: Sonsuza kadar her mümkünün başka bir mümküne dayandığını varsayalım. Bütün bu mümkünler silsilesinin de, kendisinden başka olan bir şey ilave edilmemesi ve kendisinden olan bir şeyin de çıkarılmaması durumunda, mümkün olacağı şüphesizdir. Çünkü bütün, kendisinden başka olan parçalarına muhtaçtır. O halde bütün de imkânından dolayı bir illete muhtaçtır. Bu illetin de bütünün kendisi olması câiz değildir. Çünkü bir şey kendi kendisinin illeti olamaz. Aksi takdirde bu şey kedisinden önce gelmiş olur ki bu da imkânsızdır. Bu illet, bütünün bir parçası da olamaz. Çünkü bütünü varlığa getiren bütünün her bir parçasını da varlığa getirendir.*[5] *Bu durumda da bu parça kendi kendisinin illeti olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. O halde bu illetin bütünün dışında bir şey olduğu ortaya çıkıyor. Şimdi bütünün dışında olan bu illetin, silsilenin parçalarından (en az) birini varlığa getirmiş olması kaçınılmazdır. Zira eğer silsilenin parçalarından her biri bu hâricî illetten başka bir illet tarafından varlığa getirilmiş olsaydı, bütünün yani silsilenin kendisi de böyle olurdu. Çünkü bütünde parçalardan başka bir şey mevcut değildir. Bu durumda ise bu hâricî illet bütünün illeti olmazdı. Hâlbuki varsayım bu durumun aksine idi. O zaman silsilenin parçalarından birisi için bir hâricî illetinin var olduğu ortaya çıktığına göre, o halde bu hâricî illetin, silsilenin bir ferdinin ya müstakil olarak ya da müstakil olmayan illeti olması gerekir. Bu hâricî illetin ma'lûlu olan parçanın, silsilenin en son ma'lûlu ya da aradaki bir ma'lûlu olması câiz değildir.*

---

2 Burada şu hususa işaret edilmiştir: Bu delil birinin çürütülmesiyle diğeri de çürütülmeyen tatbik burhânı gibi bir ilki olmayacak şekilde birbirini takip eden hâdisler için geçerli değildir.

5 Ya bizzât ya da bir vasıta ile varlığa getirendir.

إذ لا ماضيَ ولا حالَ ولا مستقبلَ بالنسبة إليها، لكن يعلمها بأوقاتها الواقعة هي فيها. وذلك يكفي في الترتّب بحسب الأوقات، فينتظم برهان[١] التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضًا بها.

[٨٠] فإن قيل: **للحكماء برهان قاطع على استحالة التسلسل في العِلل[٢] غيرَ برهان التطبيق، فيتمّ إثباتُ المبدأ الأوّل للموجودات، وهو أنّه لو استند كلّ ممكن إلى ممكن آخر لا إلى نهاية فجميع تلك السلسلة إذا أُخِذتْ بحيث لا يدخل فيها غيرُها ولا يشُذّ عنها شيءٌ منها ممكنٌ لاحتياجه إلى أجزائه التي هي[٣] غيرُه فله علّة لإمكانه. وتلك العلّة لا يجوز أن تكون[٤] نفسَه لامتناع كون الشيء علّةً لنفسه وإلّا لتقدّم على نفسه وهو محال ولا جزأه لأنّ موجِد الكلّ موجِدٌ[٥] لكلّ جزء من أجزائه. فيكون ذلك الجزء علّةً لنفسه، وهو محال. فتعيّن أن تكون[٦] [١٢أ] خارجة عنه. وتلك العلّة الخارجة توجِد لا محالة جزءاً من أجزاء تلك السلسلة؛ إذ لو وُجد كلّ جزء منها بغيرها كان المجموع أيضًا واقعًا بغيرها. إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلّة الخارجة علةً للمجموع وقد فُرض خلافُه. وإذا كانت العلّة الخارجة موجودة لجزء من أجزاء السلسلة فلا بدّ أن يكون لفرد منها إمّا استقلالًا أو بدون استقلال. ولا يجوز أن يكون الفرد المعلول لتلك العلّة الخارجة هو المعلول الأخير أو المتوسّط،**

١ إ: ببرهان.
٢ فيه إشارة إلى أنّ هذا البرهان لا يجري في الحوادث المتعاقبة التي لا أوّل لها كبرهان التطبيق فلا ينتقض بها كانتقاضه.
٣ إ: مع.
٤ إ: يكون.
٥ بالذات أو بالواسطة.
٦ إ: يكون.

Aksi takdirde, hâricî illetin müstakil olduğu kabul edildiğinde bir tek ma'lûlun iki müstakil illeti olması, müstakil olmadığı kabul edildiğinde ise, onun müstakil bir nedene ilave edilmesi gerekir. Çünkü bu silsilenin fertlerinden her birinin kendisinden sonra gelen üzerinde bağımsız olarak etkide bulunduğu daha önce kabul edilmişti. O halde söz konusu bu parçanın silsilenin en son ferdi[1] *olacağı ve onunla teselsülün kesin olarak kesileceği ortaya çıkar.*

[81] Buna karşılık biz de deriz ki; biz bu silsilenin illetinin onun bir parçası olduğunu kabul ediyoruz. *"Bütünü varlığa getiren bu bütünün parçalarından her birini de varlığa getirir"* sözü ile eğer 'bütünü varlığa getirenin, kendi başına bu bütünün parçalarından her birini varlığa getirdiği' kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz. Eğer 'onunla bütünü varlığa getirenin gerek kendi başına gerek parçaları vasıtasıyla, bu bütünün parçalarından her birini de varlığa getirici olması gerektiği' kastediliyorsa bunu kabul ederiz. Ancak bunda bir mahzur yoktur. Çünkü sonsuza kadar giden bu silsilede, en son ma'lûlden[2] bir önce gelenin, silsilenin nedeni olması câizdir. Bu bir önce gelen, mümkün olduğundan dolayı bir illete muhtaçsa da, bu illet kendisinin bir parçasıdır. Yani ikinci ma'lûlün[3] üstündekidir ve böylece sonsuza kadar gider.

[82] Filozofların buna karşılık.[4] *"Delilin takrîrinde illetten kastedilen şey onun müstakil fâil olduğudur.*[5] *Şöyle ki; bu silsilenin cüzlerinden hiçbirisi kendisinden ya da kendisinden sudûr edenden başka bir şeye istinad etmez. Oysa sonsuza kadar giden bu silsilede en son ma'lûlden önce gelen, bu anlamda müstakil bir fâil değildir.*[7] *Bu ise açık bir durumdur."* şeklindeki sözlerine cevaben (**deriz ki**); bizim bildiğimiz, mümkünlerden mürekkep her mümkünün müstakil bir fâilinin olmasının gerekli olduğudur.

---

1 Yani başlangıç yönünden son ma'lûle karşılık gelir.

2 Ki bu, esasen bir şeye illet olmayan, ancak ma'lûl olabilendir.

3 Bu ma'lûldan sonra son ma'lûl gelir.

4 Yukarda açıkladığımız cevaplarda geçen durumlar.

5 Bu anlamda müstakil fâilin silsilenin kendisi olmasının câiz olmadığı açıktır. Bu silsilesin bir cüz'ü de değildir. Çünkü bu anlamda bütünü var eden bizzât ya da bir vasıta ile onun bütün cüzlerini de var kılan şeydir. Aksi halde kendisi ya da kendisinden meydana gelen şeyden başka bir şeye istinad etmemesi gerekir. Bu durumda da söz konusu bu parça kendi kendisinin illeti olur. Bu ise imkânsızdır. Böylece burhânın sonunda onun (bu illetin) silsilenin haricinde bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır.

7 Çünkü silsile sadece ona veya ondan meydana gelen bir şeye istinad etmez, aksine aynı zamanda kendi cüzlerinden her birisine istinad eder.

وإلّا يلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال والزيادةُ في العلّة المستقلّة على تقدير عدم الاستقلال؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد من آحاد السلسلة علّة مستقلّة لآخر. فتعيّن أن يكون فردًا[١] **أخيرًا من السلسلة فتنقطع به السلسلة قطعًا.**

[٨١] قلنا: نختار أنّ علّة السلسلة جزؤها. قوله **موجِد الكلّ موجد لكلّ جزء من أجزائه** إن أراد أنّ 'موجِد الكلّ يجب أن يوجِد بنفسه لكلّ جزء من أجزائه' فممنوع. وإن أراد أنّ 'موجِد الكلّ يجب أن يكون موجِدًا لكلّ جزء من أجزائه إمّا بنفسه أو بأجزائه' فمسلَّم. لكن لا محذور فيه؛ إذ يجوز حينئذٍ أن يكون ما قبل المعلول[٢] الأخير إلى غير النهاية علّةً للسلسلة. وهو وإن كان لإمكانه محتاجًا إلى علّة أخرى لكنّ تلك العلّة جزء منه. وهو ما فوق المعلول[٣] الثاني لا إلى نهاية. وهلمّ جرّا.

[٨٢] وما يقال[٤] من أنّ **المراد بالعلّة في تقرير الدليل هو الفاعل**[٥] **المستقلّ على معنى أنّه لا يستند شيء من أجزاء السلسلة إلّا إليه أو**[٦] **إلى ما صدر عنه. وما قبل المعلول الأخير ليس**[٧] **فاعلًا مستقلًّا بهذا المعنى وهو ظاهر.** فجوابه أنّ المعلوم لنا أنّ كلّ ممكن مركّب من ممكنات لا بدّ له من فاعل مستقلّ.

---

١ من جانب المبدأ المقابل للمعلول الأخير (إ — الأخير).
٢ الذي لا يكون علّة لشيء أصلًا بل معلولًا فقط.
٣ الذي يليه المعلول الأخير.
٤ في الجواب عمّا ذكرنا من الإيراد.
٥ والفاعل المستقلّ بهذا المعنى لا يجوز أن يكون نفس السلسلة وهو ظاهر ولا جزأها؛ لأنّ موجِد الكلّ بهذا المعنى لا بدّ أن يكون موجِد الكلّ بالذات أو بالواسطة (إ — الكلّ بالذات أو بالواسطة) جزء من أجزائه وإلّا يلزم أن لا يستند إلّا إليه أو إلى ما صدر عنه فيلزم أن يكون ذلك الجزء علّة لنفسه وهو محال فتعيّن أن يكون خارجة إلى آخر البرهان.
٦ إ — لمنع الخلو.
٧ إذ السلسلة لم تستند إليه أو إلى ما صدر عنه فقط بل استندت إلى كلّ واحد من أجزائها أيضًا.

Ancak onun, bu mürekkep şeyin cüzlerinin hepsinin kendisine veya kendisinden sudûr edene istinad edeceği anlamda müstakil olmasına gelince, bu ancak birbirlerine istinad eden sonlu birlerden meydana gelen bir mürekkepte gereklidir. Bizim bahsettiğimiz silsilede farz edildiği şekilde birbirlerine istinad eden sonsuz birlerden meydana gelen mürekkepte ise, bu anlamda müstakil bir fâilin lazım geldiğini kabul etmiyoruz. Bu mürekkep şeyin kendi dışında bir fâile muhtaç olmayacağı bir anlamda müstakil olan bir fâili olması niçin yeterli olmasın? İşte bizim bahsettiğimiz şeyde bu anlamda bir müstakil olma durumu vardır.

[83] Buna karşılık eğer, "bu silsilenin cüzlerinden/parçalarından hangisinin illet olduğu farz edilirse edilsin bu cüz'ün illeti, illet olmak bakımından bu cüz'ün kendisinden evladır. Çünkü bu cüz'ün/parçanın silsile üzerindeki tesiri, kendisinden sonra geleni meydana getirmekten ibarettir. Hâlbuki onun illeti hem kendisini hem de kendisinden sonra geleni meydana getirmek durumundadır. O halde eğer bu silsilenin illeti, onun bir cüz'ü olsaydı tercih ettiricisi olmayan bir tercih gerekirdi." **dersen**,[2] biz de **deriz ki**;[5] önce ve bizzat bu silsileyi meydana getiren, son ma'lûlden bir önce gelendir. Zira son ma'lûl onunla meydana gelmekte ve silsile tamamlanmaktadır. Onun illetine gelince, o önce ve bizzat bu son ma'lûlden bir önce geleni, dolaylı olarak silsileyi meydana getirir. Öyleyse mahzursuz bir şekilde onun bu silsilenin illeti olduğu belirginleşmektedir.[6]

---

2 Silsilenin illetinin kendisi veya (bir parçası) olacağı görüşünü tercih eden söylediklerimize karşılık cevap olarak.

5 Aynı şekilde sen cevap olarak şöyle diyebilirsin; son ma'lûldan önceki illet her ne kadar onun üzerinde en fazla etkiye sahip olsa da aynı zamanda cüzlerin illetleri üzerinde de en kapsamlı etkiye sahiptir. Dolayısıyla bu itibarla tercih eden durumunda olur.

6 Tercih, tesirinin zâtı itibariyle olmasındandır.

أمّا الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركّب إلا ويستند إليه أو إلى ما صدر عنه فهو إنّما يجب في مركّب من آحاد متناهية يستند بعضها إلى بعض. وأمّا المركّب من الآحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها[١] فلزوم الفاعل المستقلّ له بذلك المعنى [١٢ب] ممنوع. ولم لا يكفي له الفاعل المستقلّ بمعنى أنّ المركّب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه؟ وفيما ذكرنا استقلال بهذا المعنى.

[٨٣] فإن قلت[٢]: أيّ جزء من أجزاء السلسلة تُفرض علّةً[٣] فعلّته أولى منه بأن يكون علّة لها؛ لأنّ تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته فقط، وتأثير علّته بتحصيله وتحصيل ما تحته. فلو كان علّة السلسلة جزءًا منها لزم ترجيح المرجوح بلا[٤] مرجِّح. قلنا:[٥] المحصِّل للسلسلة أوّلًا وبالذات هو ما قبل المعلول الأخير؛ إذ به يحصل المعلول الأخير ويتمّ السلسلة. وأمّا علّته فهو محصِّل له أوّلًا وبالذات وبواسطته محصِّل للسلسلة. فيكون[٦] متعيّنًا لكونه علّة للسلسلة من غير محذور.

---

١ إ: فيه.
٢ جواب عمّا أوردنا بقولنا قلنا نختار أنّ علّة السلسلة نفسها إلى آخر.
٣ س: للسلسلة؛ م: أي سلسلة؛ إ — علّة.
٤ إ: من غير.
٥ ولك أن تقول في الجواب أيضًا: إنّ علّة ما فوق المعلول الأخير وإن كان أكثر تأثيرًا منه لكنّه أكثر اشتمالًا على عِلل الأجزاء فيكون راجحًا بهذا الاعتبار.
٦ فالترجيح بكون تأثيره بالذات (إ — بالذات).

YEDİNCİ FASIL

Filozofların Allah'ın Vahdâniyetine Delil Getirmekten Âciz Kaldıklarının Açıklanması

[84] Bu konuda filozofların üç delili vardır: **Bunlardan birincisi şudur:** *Her biri zâtı bakımından zorunlu olan iki varlığın olması câiz değildir. Çünkü zorunlu varlığın tabiatı ya zâtı bakımından taayyününü gerektirir veya gerektirmez. Eğer onun tabiatı zâtı bakımından taayyün etmesini gerektirirse o halde zâtı şahsına münhasır olur. Çünkü teşahhus etmesini gerektiren tabiatın birden fazla ferdi olmuş olsaydı, onun zâtının gerektirdiği şeyin*[1] *kendisinden geri kalması gerekirdi, bu ise imkânsızdır. Eğer bu tabiat zâtı bakımından taayyün etmesini gerektirmezse, zorunlu varlığın taayyün etmede başka bir şeye muhtaç olması gerekirdi. O zaman taayyün etmiş olan zorunlu varlığın başka bir şeyin ma'lûlü olması gerekir. Bu durumda da zorunlu varlığın varlığı farz edildiği gibi zorunlu varlık olmaz.*

[85] Filozofların bu deliline şöyle cevap verilmiştir: Her biri kendi taayyününü gerektiren iki farklı hakikatin olması neden câiz olmasın? Ve yine zorunlu varlık kavramının her ikisi hakkında onların haricî lazımları olacak şekilde söylenmiş olması neden câiz olmasın? Böylece kendi taayyününü gerektiren bu iki hakikatten her biri zorunlu varlığın bir tek ferde inhisar etmesi söz konusu olmaksızın bir ferde münhasır olur. **Eğer buna karşı,** "zorunlu varlığın hakikati varlığın mücerredliğinden başka bir şey değildir ve varlığın mücerredliğinde bir ihtilaf da yoktur. Evet, kendisine bitişik olan hakikate izâfe edilen varlıkta bu izâfetin farklılıkları bakımından bir farklılık söz konusudur; ancak salt varlıkta hakikat bakımından bir farklılık olmaz" **dersen, biz de deriz ki;** eğer 'zorunlu varlığın hakikatinin, bizim varlık (vücûd) kavramından anladığımız manadan başka bir şey olmadığı' fikri kastediliyorsa bunu kabul etmeyiz. Zira filozoflara göre zorunlu varlığın hakikati insan için akledilebilir değilken ve akledilmesi de aynı şekilde mümkün değilken, bu nasıl olur? Eğer 'zorunlu varlığın hakikatinden, varlık kavramından anlaşılan manayı doğrulayan bir mana' kastediliyorsa bunu kabul ederiz.

---

1 Bu ise, taayyün etmiş hakikatin tek bir fertte inhisârını gerektiren teşahhus ve taayyündür..

الفصل السابع

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى وانحصار وجوب الوجود بالذات فيه تعالى

[٨٤] ولهم فيها ثلاثة مسالك: **المسلك الأوّل** أنّهم قالوا: **لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كلٌّ منهما واجب الوجود لذاته. وذلك لأنّ طبيعة واجب الوجود إمّا أن يقتضي لذاتها التعيّنَ أو لا يقتضي. فإن اقتضت كانت منحصرةً في شخص؛ لأنّ الطبيعة المقتضية للتشخّص إن كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلّف مقتضى[١] الذات عنها، وهو محال. وإن لم يقتض لذاتها التعيّنَ يكون واجبُ الوجود محتاجًا في تعيّنه إلى غيره فيكون واجب الوجود المتعيّن معلولًا للغير. فلا يكون ما فُرض واجبَ الوجود واجبًا.**

[٨٥] ويُردّ على هذا المسلك أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان[٢] يقتضي[٣] كلٌّ منهما تعيّنه ويكون منهم واجبُ الوجود مقولًا عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي فيكون كلٌّ منهما منحصرًا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد. فإن قلت: حقيقة واجب الوجود ليست إلّا مجرّدَ الوجود ولا اختلاف في مجرّد الوجود. نعم الوجود المضاف إلى الحقيقة المقارِنُ لها يختلف بحسب اختلافها. وأمّا محض الوجود فلا اختلاف فيه حقيقة. قلنا: إن أردت أنّ 'حقيقة واجب الوجود ليس إلّا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود' فممنوع. كيف وحقيقة الواجب عندهم غيرُ معقولة للبشر ولا ممكنةُ [١٣أ] التعقّل أيضًا؟ وإن أردت أنّ 'حقيقة الواجب يصدق عليه ما يُفهم من لفظ الوجود' فمسلَّم.

---

١ وهو التعيّن والتشخّص المستلزم لانحصارالحقيقة المتعيّنة في فرد واحد. إ: وهو التعيّن والتشخّص المستلزم للحقيقة لانحصارة المتعيّنة فى فرد واحد.

٢ إ: مختلفان.

٣ إ — يقتضي.

Ancak varlık kavramının doğruladığı şeyin her birinin kendi taayyününü gerektiren farklı hakikatler olması neden câiz olmasın? Zira filozoflara göre zorunlu varlığın hakikatinin aynısı olan zorunlu varlığa has varlık, hakikati bakımından, mahiyetinden mücerred olmadan ve mahiyetine izâfe olmadan, diğer varlıklardan farklıdır. O halde söz konusu mücerred varlığın doğruladığı şeyin her birinin zâtı bakımından diğerinden ayrılan farklı hakikatler olması neden câiz olmasın?

[86] İkincisi şudur: *Eğer zorunlu olma iki şey arasında müşterek olsa, iki şeyin farklı olmamalarının imkânsızlığından dolayı, bu iki şey arasında bir farklılığın olması gerekir. Çünkü zorunlu olarak (her birinin) kendisinden dolayı farklılaştığı şey iştirak ettiği şeyden başkadır. Böylece iki zorunlunun her birinde, farklılaştığı şey ve iştirak ettiği şey bakımından bir terkip gerekir. Bu ise zorunlu olmanın, zorunlu varlığın mahiyetinin aynısı olmasından dolayıdır. Eğer zorunlu olma, zorunlu varlığın mahiyetinin bir ârızı olsaydı zorunlunun bu mahiyetin ma'lûlü olması gerekirdi. Eğer bu mahiyetten başka bir şeyin ma'lûlü olsaydı, zâtı[1] bakımından zorunlu olmazdı. Eğer zorunlu olma, zorunlu varlığın mahiyetinin ma'lûlü olsaydı, bu durumda bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekirdi. Çünkü illet (zorunlunun zâtı), varlık[3] ve zorunlu olma bakımından, ma'lûlden (zorunlu olma) önce gelir. O halde zorunlu olma, zorunlu varlığın mahiyetinin kendisi olduğuna göre, kendisinde iştirak olunan şey, taayyün[4] bakımından farklı olmayı gerektirir. Bu durumda o iki şeyden her birisinin hususiyeti, mahiyet ve taayyünden mürekkep olur, bu ise imkânsızdır. Çünkü bu durum, zorunlu varlığın, kendisinden başka bir şey olan cüzlerine ihtiyaç duyacağından dolayı, zorunlu olmamasını gerektirir.*

---

1 Yani zorunlu varlığın zâtına istinad etmiş (olmazdı); aksine zâtı dışında bir şeye istinad etmiş olurdu ki bu durumda da zâtı bakımından değil başkasıyla zorunlu olurdu. Bu da çelişkidir.

3 Çünkü illetin tesiri onun varlığı ile var olur. Varlık ise zorunluluk ile varolur. Zira bir şey, ister zâtına nisbetle ister başkasına nisbetle zorunluluk olsun, zorunlu olmadan var olmaz. Burada bizzat zorunlu olanın ma'lûlüne önceliği dikkate alınmaktadır, şayet zorunluluk onun ma'lûlü olsaydı kendine önceliği söz konusu olacaktı ki bu imkansızdır.

4 Eğer buna karşılık şöyle denilirse: "Filozofların birinci delillerinden mahiyetin ve taayyünün zorunlu varlığın mahiyetine gerekli olan ilaveler olduğu kabul edilebilir. Ancak bu anlayış, taayyünün mahiyete ilave olmadığının anlaşılmasıyla çelişir. Ne olursa olsun, bu iki anlayıştan herhangi birine itimat etmek doğru olmaz." Buna karşılık biz deriz ki; filozoflara göre taayyün zorunlu varlığın mahiyetinin bizzât kendisidir. Birinci delilde, eğer zorunluluk iki şey arasında müşterek bir durum ise o zaman zorunlunun taayyünü mahiyetin kendisi olmadığı örtülü olarak sunulmuştur. Bu açıktır zâten. O halde, eğer bu taayyün mahiyete ilave olmuşsa bu ya zorunlunun tabiatı taayyünü gerektirir ya da gerektirmez vd. Taayyünün, mahiyetin bizzât kendisi olduğu takdir edildiğinde çokluğun imkânsız olacağı aşikar olduğundan meseleye burada değinilmemiştir.

لكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهومُ الوجود حقائقَ مخالفة يقتضي كلٌّ منها تعيّنَه؟ فإنّ الوجود الخاصّ الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا لمجرّد التجرّد والانضياف إلى ماهية. فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجودُ المجرّد حقايقَ مختلفة متميّزة كلٌّ منها عن الآخر بذاتها؟

[٨٦] المسلك **الثاني** لهم هو أنّه **لو كان الوجوب مشترَكًا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز. وما به التمايز غيرُ ما به الاشتراك ضرورة. فيلزم تركّب كلٍّ من الواجبين ممّا به الاشتراك وما به الامتياز. وذلك لأنّ الوجوب نفسُ ماهية الواجب. إذ لو كان عارضًا لها لكان معلّلًا بها؛ إذ لو عُلّل بغيرها لم يكن ذاتيًا،[١] وإذا عُلّل بها يلزم تقدّمه على نفسه لأنّ [ذات[٢] واجب] العلّة متقدّمة على [وجوب] المعلول بالوجود[٣] والوجوب. وإذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزمًا للامتياز بالتعيّن.[٤] فيتركّب خصوصية كلٍّ منهما من الماهية والتعيّن، وهو محال؛ لأنّه يستلزم أن لا يكون الواجب واجبًا لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيرها.**

---

١ أي مستندًا إلى ذات الواجب بل إلى الغير، فلا يكون واجبًا بالذات بل بالغير، هذا خلف.

٢ إ — ذات.

٣ لأن تأثير العلّة يتوقّف على وجودها. والوجود يتوقّف على الوجوب؛ إذ الشيء مالم يجب لم يوجد سواء وجب لذاته (م؛ إ: بذاته) أو لغيره (م؛ إ: بغيره) والكلام ههنا في الواجب بالذات مقدَّمًا على معلوله، فلو كان الوجوب معلولًا له يلزم تقدّمه على نفسه، وهو محال.

٤ فإن قلت: يفهم من المسلك الأوّل أنّ التشخّص والتعيّن زائد على ماهية الواجب يقتضيه ماهيته وهو خلاف ما يفْهم من هذا المسلك من أنّه لا يزيد تعيّنه على ماهيته. وأيًّا ما كان لا يصحّ التمسك بأحدهما. قلنا: إنّ التعيّن نفس ماهية الواجب عندهم. وفي المسلك الأوّل مقدّمة مطوية وهي أنّه لو كان الوجوب مشتركًا بين اثنين لم يكن تعيّن الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر. وإذا كان زائدًا عليها فإمّا أن يقتضي طبيعة الواجب تعيّنه أو لا يقتضي إلى آخر المسلك الأوّل. ولمّا كان امتناع التعدّد ظاهرًا على تقدير كون التعيّن نفس الماهية لم يُتعرّض له.

[87] Filozofların ikinci delillerine şöyle cevap verilebilir: Eğer zorunlu olma ile zâtın varlığı gerektirmesi kastediliyorsa biz, zorunlu olmanın zorunlu varlığın hakikatiyle aynı olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Aksine, bu durumda zorunlu olma hariçte asla varlığı olmayan itibarî bir şey olduğu halde nasıl olur da zorunlu varlığın mahiyetinin aynısı olur? Eğer onunla bu mefhumun iliştiği başka bir mana kastediliyorsa bunu kabul ederiz. Ancak bu amaçlanan şeye herhangi bir fayda sağlamaz. Zira bu mefhumun iliştiği şeylerden her birisinin kendi zâtı bakımından, herhangi bir terkip gerekmeksizin, diğerinden ayrılan farklı hakikatler olması câizdir.

[88] Eğer buna karşı, "filozoflar zorunlu olmanın, zorunlu varlığın mahiyetinin kendisi olduğuna delil getirmişlerdir. Öyleyse buna delil getirildiği halde kabul edilmemesi münazara kanunu dışındadır" **denilirse**, biz de **deriz ki;** sözü edilen anlamda zorunlu olmanın mahiyetin kendisi olmaması, kesinlikle itibarî bir kavram olmasından dolayı zarûrî bir şeydir. Zorunlu olmanın, zorunlu varlığın mahiyetinin kendisi olduğu hakkındaki delil ise gerçekte zarûretle çatışan bir safsatadan ibarettir. Bundan dolayı dikkate alınmaz. Bu delilde vâki olan yanlışlığı göstermek için şöyle söylemek mümkündür: Filozofların, *"eğer zorunlu olma, zorunlu varlığın mahiyetinin bir ârızı olsaydı bu mahiyetin ma'lûlü olması gerekir"* sözleri reddedilmiştir. Çünkü zorunlu olma, itibarî bir kavram olup hâricî bir varlığı yoktur. Bundan dolayı herhangi bir illete de ihtiyaç göstermez.

[89] Eğer buna karşı, "itibarî mefhumlar kendiliklerindeki sürekliliği sağlamak için bir illete ihtiyaç göstermezlerse de mahallerindeki süreklilik için bir illete ihtiyaç gösterirler ve bu konudaki sözler de böylece tamamlanmış olur" **denilirse,** biz de **deriz ki;** zorunlu varlığın zâtı kendisinin ârızı olan mutlak zorunlu olma ile vasıflanmasını gerektiren özel bir zorunlu olmadır. O zaman zorunlu varlık, zâtının kendisi olan zorunluluk bakımından, ârızı olan zorunlulukla vasıflanmasından önce gelmesi gerekirdi. Bu durumda ise bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekmez. Zira filozoflara göre, zorunlu varlığın zâtı, özel bir varlıktır ve bu varlık onların ârız kabul ettikleri mutlak varlığı gerektirir.[4]

4 Bu görüşe şu şekilde de cevap verilebilir: Mahiyet ve teşahhustan oluşan terkip aklî cüzlerin terkibidir. Çünkü bir kimse için mahiyet ve teşahhus haricî cüzlerden değil aklî cüzlerdendir. Zorunlu varlık hakkında ise bu tür terkiplerin imkânsızlığı reddedilmiştir.

[٨٧] والجواب عن هذا المسلك أنّه إن أريد بالوجوب اقتضاءُ الذات الوجودَ فلا نسلّم أنّه نفس حقيقة الواجب؛ بل هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعًا، فكيف يكون نفس حقيقة الواجب؟ وإن أريد معنى آخر يعرِض له هذا المفهومُ فمسلَّم. لكنّه لا يفيد المطلوب لجواز أن يكون ما يعرِض له هذا المفهومُ حقايقَ متخالفة يمتاز كلٌّ منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركيب.

[٨٨] **فإن قلت**: الخصم قد أقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواجبية، فمنعه بعد إقامة الدليل عليه يكون خارجًا عن قانون المناظرة. قلنا: عدمُ كون الوجوب بالمعنى المذكور[١] نفسَ الماهية ضروري لكونه مفهومًا اعتباريًا قطعًا. والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة فلا يسمع. ويمكن بيان الغلط الواقع فيه بأن يقال: إنّ قوله **لو كان عارضًا لها لكان معلّلًا** بها ممنوع؛ لأنّه مفهوم اعتباري [١٣ب] لا موجود خارجي فلا يحتاج إلى علّة.

[٨٩] **فإن قلت**: المفهومات الاعتبارية وإن لم تحتج[٢] إلى علّة لثبوتها في أنفسها لكنّها تحتاج إليها لثبوتها لمحالّها ويتمّ الكلام به. **قلنا**: ذاته وجوب خاصّ يقتضي بنفسه اتّصافَه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق، فيلزم حينئذٍ تقدّم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على اتّصافه بالوجوب الذي هو عارضه،[٣] فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه كما أنّ ذاته وجود خاصّ مقتضٍ للوجود المطلق الذي هو عارض عندهم.[٤]

---

١ م؛ إ — بالمعنى المذكور.

٢ إ: يحتج.

٣ إ + نفسه على اتّصافه بالوجوب الذي.

٤ وقد يجاب عن هذا المسلك بأنّ التركّب من الماهية والتشخّص تركّب من الأجزاء العقلية، لأنّ الماهية والتشخّص من الأجزاء العقلية للشخص، لا من الأجزاء الخارجية. وامتناع مثل هذا التركّب في حقّ الواجب ممنوع.

[90] Üçüncüsü şudur: *Eğer zorunlu varlık birden fazla olsaydı, onların her birinin zorunlu olarak mahiyetine zâid bir taayyünü gerekirdi. Çünkü tek bir tabiatın fertlerinden bazılarının bazılarından ayrılmaları ancak kendisine zâid bir taayyün ile olur. O halde bu taayyün ile zorunlu olma arasında bir gereklilik ya vardır veya yoktur. Eğer ikinci durum olursa yani taayyün ile zorunlu olma arasında gereklilik yoksa onlardan her birinin diğerinden ayrılması câiz olur. Onlardan birisinin diğerine ilave edilmesi ise bir sebep gerektirir. Bu sebep zâtın kendisi olamaz. Aksi takdirde ikisi arasında bir gereklilik söz konusu olur.*[2] *Bu durumda da birinci şıkka dönülmüş olur. O halde onun hâricî bir şey olduğu ortaya çıkıyor. O halde her iki zorunlu varlık da başkasına muhtaç olmuş olurlar, böylece hiçbirinin varlığı zorunlu olmaz. Bu ise bir çelişkidir.*

[91] *Eğer birinci durum olursa yani iki şey arasında bir gereklilik olursa; bu, ya birinin diğerinin illeti olması ya da ikisinin de başka bir illetin ma'lûlleri olmasıyla olur. İkisinden birinin diğerinin illeti olma durumunda; zorunluluk taayyünün illeti*[3] *ise bu, amaçlanan şey ile çelişir. Çünkü bu durumda ma'lûl olan taayyün, (zorunlu olmanın ondan) geri kalmayan bir gerekliliği olur. Bu durumda da zorunlu varlık, (taayyün olmadan) mevcut olmaz. Eğer taayyün zorunlu olmanın illeti olursa bu durumunda, taayyün zorunlu varlığın mahiyetine zâid kılındığında, zâtı bakımından zorunluluğun başkasıyla*[5] *olması gerekirdi. Aksi durumda; yani eğer zorunlunun mahiyetine zâid bir taayyün değilse, bu da amaçlanan şey ile çelişir.*[6] *İlletin*[8] *ma'lûlden önce gelmesi zarûrî olduğundan, zorunlu olmanın zorunluluk ve varlık bakımından kendisinden önce gelmesi gerekirdi.*

[92] *Eğer bu taayyün ile zorunlu olma arasındaki gerekliliğin nedeni, her ikisinin de üçüncü bir illetin ma'lûlü durumunda olmaları ise ve eğer bu illet zorunlu varlığın kendisi ise bu amaçlanan*[9] *şey ile çelişir. Çünkü daha önce*[10] *geçtiği gibi zorunlu varlığın tabiatı taayyün gerektirdiği zaman, nev'i şahsına münhasır olur.*

---

2 Onların varlıklarının tek bir illetin ma'lûlü olmasından dolayı.

3 Çünkü illet ma'lûlün lazımıdır ve bu durumda da çelişki oluşur.

5 Bu başkası ise taayyündür.

6 Çünkü biz başta onlardan her birisinin mahiyetine zâid bir taayyünün varlığını farzetmiştik.

8 Bu ise; tayyünün ma'lûlden önce gelmesi, zorunlu olmanın varlıktan önce gelmesidir. Çünkü bir şey var olmadan tesirde bulunamaz ve zorunlu olmadan da var olamaz.

9 Çünkü biz zorunlu varlığın birden fazla olduğunu farzetmiştik. Oysa bu durumda tabiatının gerektirmesinden dolayı bir olur.

10 Şöyle ki, eğer bu şekilde olmazsa zâtın gerekliliklerinin ondan geri kalması lazım gelir.

[٩٠] المسلك **الثالث** هو أنّه **لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلٍّ منهما تعيّنٌ زائد على ماهيته** ضرورةَ أنّ امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضُها عن بعض لا يكون إلّا بتعيّن زائد عليها. **فلا يخلو إمّا أن يكون [بين] التعيّن والوجوب لزوم أو لا. فإن كان الثاني** وهو أن لا يكون بينهما لزوم **جاز انفكاك كلٍّ منهما عن الآخر. فانضمام أحدهما إلى الآخر يستدعي سببًا، وليس ذلك**[١] **السبب نفس الذات؛ وإلّا لكان**[٢] **بينهما لزوم** فيعود إلى الشقّ الأوّل، **فتعيّن أن يكون أمرًا خارجًا. فيكون كلٌّ من الواجبين محتاجًا إلى الغير. فلا يكون شيء منهما واجبًا، هذا خلف.**

[٩١] **وإن كان الأوّل فاللزوم** بين الشيئين إمّا **يكون أحدهما علّة للآخر أو بكونهما معلولَي علّة واحدة. فإن كان** بكون أحدهما علّة للآخر **فإن كان** بكون **الوجوب علّة**[٣] **للتعيّن لزم خلاف الغرض**؛[٤] لأنّ التعيّن المعلول لازم غير متخلّف، **فلا يوجَد الواجب بدونه. وإن كان** بكون **التعيّن علّة للوجوب لزم** كون **الوجوب** الذاتي **بالغير**[٥] **إن جُعل التعيّن زائدًا على ماهية الواجب، وإلّا** أي وإن لم يُجعل زائدًا عليها **لزم خلاف**[٦] **الغرض**[٧] **وتقدّم الوجوبِ على نفسه** ضرورةَ تقدّم العلّة[٨] على المعلول بالوجود والوجوب.

[٩٢] **وإن كان اللزوم بينهما بكونهما معلولَي علّة ثالثة فإن كان تلك العلّة هي ذات الواجب لزم خلاف**[٩] **الغرض**؛ لأنّ الطبيعة [١٤أ] إذا اقتضت تعيّنًا انحصر نوعها في شخصها لِما تقدّم،[١٠]

١ إ — ذلك.
٢ لكونهما معلولَي علّة واحدة.
٣ والعلّة لازمة للمعلول فحينئذ لزم خلاف إلى آخر.
٤ م؛ إ : مفروض؛ وهو كونه بكون الوجوب علّة للتعيّن.
٥ وهو التعيّن.
٦ لأنّا فرضنا أنّ لكلٍّ منهما تعيّنًا زائدًا على ماهيته.
٧ إ: مفروض.
٨ وهي التعيّن على المعلول وهو الوجوب بالوجود والوجوب، لأنّ الشيء لا يؤثّر مالم يوجَد، وما لم يجب لم يوجَد.
٩ لأنّا فرضنا كون الواجب أكثرمن واحد وحينئذٍ يكون واحدًا؛ لأنّ الطبيعة إذا اقتضت (س؛ م — إذا اقتضت) إلى آخره.
١٠ من أنّه لو لم يكن كذلك لزم تخلّف مقتضى الذات عنها.

Aynı şekilde, daha önce öğrendiğin gibi, bu durumda zorunlu olmanın kendisinden önce[1] *gelmesi gerekir. Eğer bu*[2] *ondan*[3] *ayrı bir şey ise zâtı bakımından zorunlu olan zâtı bakımından zorunlu olmaz. Çünkü zâtı bakımından zorunlu olanın, zorunlu olmada ve taayyün etmede hatta bunlardan herhangi birinde zâtından ayrı olan bir şeye muhtaç olması imkânsızdır.*

[93] Onların üçüncü delillerinin cevabı şudur: *'Zorunlu varlık birden fazla ise onların her birinin mahiyetine zâid bir taayyünün olması gerekirdi'* görüşünü kabul etmiyoruz. Bu ancak zorunlu olduğu söylenen şeyler nev'î/türsel mahiyette müşterek şeyler olsaydı lazım gelirdi. Bu ise reddedilmiştir. Her birinin, diğerinden zâid bir taayyün gerekmeden zâtı bakımından ayrılmış olan zorunlu varlıklar olması niye câiz olmasın? Ve onlardan her birinin taayyünü mahiyetinin aynısı neden olmasın? Ve onlardan her birinin mahiyeti mutlak zorunluluğu gerektiren özel bir gereklilik-zorunluluk olmasın? Ve daha önce de incelendiği gibi zorunlu varlığın, zâtı ile aynı olan özel bir zorunlu olmayla mutlak zorunlu olmadan önce gelmesi neden câiz olmasın?

1 Çünkü üçüncü bir şey olan bu illet, ma'lûleri olan zorunluluk ve taayyünü varlık ve zorunluluk bakımından önceler.
2 Yani söz konusu edilen illet.
3 Yani zorunlu varlığın zâtından.

وأيضًا لزم تقدّم[١] **الوجوب على نفسه لِما عرفتَ. وإن كان**[٢] **أمرًا منفصلًا عنه**[٣] **لم يكن الواجب بالذات واجبًا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعيّن بل في أحدهما إلى أمر منفصل عنه.**

[٩٣] والجواب عن هذا المسلك أنّا لا نسلّم أنّه **لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلٍّ منهما تعيّن زائد على ماهيته.** وإنّما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورًا مشتركة في الماهية النوعية، وهو ممنوع. لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجبُ أمورًا متخالفة في الحقيقة يتميّز كلٌّ منها عن الآخر بذاته من غير احتياج إلى تعيّن زائد ويكون تعيّن كلٍّ منها نفس ماهيته ويكون ماهية كلٍّ منها وجوبًا خاصًّا مقتضيًا للوجوب المطلق ويكون تقدّم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاصّ الذي هو نفس الذات كما سبق تحقيقه.

---

١ لأنّ هذه العلّة الثالثة مقدَّم بالوجود والوجوب على المعلول الذي هو الوجوب والتعيّن.
٢ أي تلك العلّة.
٣ أي عن ذات الواجب.

SEKİZİNCİ FASIL

Filozofların "Gerçek Bir"in Başka Bir Şeyin Kâbili (Kabul Edeni) ve Başka Bir Şeyin Fâili Olamayacağı Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[94] *Filozoflara göre hiçbir cihette kendisinde çokluk bulunmayan hakiki basît bir şey ki onların zorunlu varlık hakkındaki görüşleri bu şekildedir, bir şeyin hem fâili[2] hem de kâbili olamaz. Allah'ın hakiki sıfatlarla vasıflanmasının imkânsız olduğuna dair görüşlerini de bunun üzerine inşa ettiler. Bu konuda dayandıkları şey ise; fâilin mef'ûle nisbetinin zorunluluk[3] ile kâbilin makbûle nisbetinin ise imkân[4] ile olmasıdır. Zorunluluk ve imkân ise tek[5] mahalde, bir tek şeye kıyasla bir tek cihetten birleşmeleri imkânsız olan, birbirini nakzeden şeylerdir.*

[95] Bu delil ise şöyle reddedilmiştir: Eğer bununla 'fâil, şartlarının bir araya geldiği, engellerin ortadan kalktığı ve bilfiil olmak bakımından fâillikle vasıflandığı bir durumda ise o zaman mef'ûlün varlığı zorunlu olur' fikri kastediliyorsa biz **deriz ki**, eğer kâbil bilfiil olmak bakımından kâbil oluşunda kendisine dayandığı bütün şartlar toplanmışsa bu durumda makbûlün varlığı da zorunlu olur. O zaman aralarında fark yoktur. Eğer bununla, 'kâbil olan yalnız başına makbûlün ne varlığını ne de yokluğunu gerektirir' (fikri) kastediliyorsa biz de diyoruz ki, fâil de aynı şekilde yalnız başına mef'ûlün ne varlığını ne de yokluğunu gerektirir. Bu bakımdan da yine aralarında herhangi bir fark yoktur.

[96] Buna şöyle cevap verilmiştir: *Fâil, kâbil olmak bakımından olmaksızın bazen fâil olması bakımından mef'ûlunu müstakil olarak zorunlu kılar. Ancak fâilin, kâbil olması bakımından müstakil olması ve bir şeyi zorunlu kılması tasavvur edilmez. Çünkü makbûl mümkün olduğundan dolayı zarûrî olarak bir fâile muhtaçtır. O halde fiil yalnız başına hepsinin zorunlu kılıcısı olabilir, ancak kabulün yalnız başına zorunlu kılıcı olması imkânsızdır. Bundan dolayı eğer fâil ve kâbil olan tek bir şeyde aynı cihetten birleşseler bu durumda zorunluluğun bu söz konusu cihetten hem mümkün[6] hem de imkânsız olması gerekirdi ki bu da imkânsızdır.*

---

2 Yani, Eş'arîliğin aksine, Tanrı bir fiilin hem kaynağı hem de kabul edeni olamaz. Çünkü Eş'arîler, Tanrı'yla kâim ve Tanrı'dan sâdır olanın, O'nun zâtına zâid hakiki sıfatları olduğunu kabul ederler.

3 Çünkü mef'ulün varlığı fail sayesinde zorunlu olur.

4 Çünkü kâbil sayesinde makbulün varlığı mümkün olur.

5 Bu ise hakiki Bir'dir.

6 İmkan sözü, fiilin tek başına bütünün zorunluluğunu gerektiren olmasına nisbetledir. İmkânsızlık sözü ise kabûlün esasen zorunluluk gerektirmediğine nisbetledir.

الفصل الثامن

في إبطال قولهم إنّ الواحد الحقيقي لا يكون فاعلًا وقابلًا لشيء واحد

[٩٤] ذهب الحكماء إلى أنّ **البسيط الحقيقي الذي لا تعدّد فيه من جهة**[١] **أصلًا، كالواجب على رأيهم، لا يكون قابلًا لشيء وفاعلًا**[٢] **له. وبنَوا على ذلك امتناعَ اتّصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية. والذي عوّلوا عليه في ذلك هو أنّ نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب**[٣] **ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان،**[٤] **والوجوب والإمكان متنافيان لا يجتمعان في محلّ واحد**[٥] **بالقياس إلى أمر واحد من جهة واحدة.**

[٩٥] ورُدّ هذا الاستدلال بأنّه إن اُريد أنّ الفاعل عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفًا بالفاعلية بالفعل وجب وجودُ المفعول به فنقول: القابل إذا اجتمع معه جميع ما يتوقّف عليه كونُه قابلًا بالفعل وجب وجود المقبول فيه، فلا فرق بينهما حينئذٍ. وإن أريد أنّ القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمُه فنقول: الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمُه، فلا فرق أيضًا.

[٩٦] وأجيب عنه بأنّ **الفاعل من حيث إنّه فاعل قد يكون مستقلًّا موجِبًا لمفعوله دون القابل؛ إذ لا يُتصوّر استقلالُه وإيجابه من حيث إنّه قابل في شيء ضرورةَ احتياجِ المقبول لإمكانه [١٤ب] إلى الفاعل. فالفعل وحده موجِب في الجملة والقبولُ لا يوجِب أصلًا. فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان**[٦] **الوجوب وامتناعه من تلك الجهة [الواحدة]**[٧] **وهو محال.**

---

١ س: من جهة فيه.
٢ أي لا يكون مصدر الأثر وقابلًا له خلافًا للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أنّ لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به.
٣ إذ بالفاعل يجب وجود المفعول.
٤ إذ بالقابل يمكن وجود المقبول.
٥ إ — وهو الواحد الحقيقي.
٦ وذلك بالنظر إلى كون الفعل وحده موجبًا في الجملة. وقوله (وامتناعه) بالنظر إلى كون القبول غير موجب أصلًا.
٧ إ — الواحدة.

[97] Bu cevaba ise şöyle karşılık verilmiştir: "Haysiyet" kaydı ile bazen, "insan, insan olmak bakımından/haysiyetinden" ve "varlık, varlık olmak bakımından/ haysiyetinden" ifadelerinde olduğu gibi, mutlaklığın beyanı kastedilir. Yani insan ve varlık kavramlarıyla, başka bir şey dikkate alınmaksızın sadece kendileri kastedilir. Bazen ise onunla, "tâbî olan, tâbî olan olarak metbû' olmaksızın var olamaz" sözümüzde olduğu gibi, "takyîd/kayıtlama" kastedilir. Yani tâbî olma sıfatı ile mukayyet tâbî olanın, metbû' olmaksızın var olamayacağı kastedilir. Bazen de onunla, "ateş sıcak olması bakımından suyu ısıtır" sözümüzde olduğu gibi, "ta'lil/illetlendirme" kastedilir. Yani ateşin sıcaklığı, ısınmanın illetidir.

[98] O halde filozofların *"kâbilin, kâbil olmak bakımından tek başına müstakil olması ve makbûlünün zorunlu kılıcısı olması mümkün değildir"* sözü ile birinci anlamı kastetmek istemediklerinde şüphe yoktur. Zira birinci ihtimalin konuyla bir ilgisi yoktur. Çünkü buradaki tartışma kâbil kavramının kendisinin makbûl için zorunlu kılıcı olmasının mümkün olup olmadığı üzerine değildir. Bununla ikinci veya üçüncü anlamların kastedilmesine gelince; eğer bununla ikinci ihtimalin manası kastedilirse, yani kâbilin kendisi kabul etmek sıfatı ile kayıtlanmış ve makbûlü için zorunlu kılıcı olmasının imkânsız olduğu manası kastedilmişse, bu görüş reddedilmek durumundadır. Ancak eğer bu iddiaya 'kâbilin fâil olmaktan soyutlandığı' ifadesi ilave edilirse ve 'kâbilin kendisi kâbil olma sıfatı ile kayıtlanmış ve fâil olmaktan soyutlanmıştır, makbûlünü zorunlu kılması mümkün değildir' denilirse o zaman zikredilen bu öncül doğru olur. Ancak bu durumda fâil olmaklıktan soyutlanmanın fâil olmaya karşıt olması gerekir. Fakat bunda herhangi bir tartışma yoktur. Çünkü tartışma kâbil olmaklık ile fâil olmaklık arasındaki karşıtlıklar hakkındadır. Eğer filozoflar bununla üçüncü anlamı kastediyorlarsa; eğer önce ta'lile itibar edip sonra da bu imkânsızlıktan kaynaklanan "selb"e itibar edilirse;[1] şöyle ki, kâbiliyet sıfatı kâbilde makbûlün zorunlu olması imkânının sebebi olamaz fikrini kastediyorlarsa bu kabul edilebilir ve bunda herhangi bir mahzur da yoktur. Çünkü mahzur ancak, eğer kâbiliyet sıfatı, kâbilde makbûlün zorunlu olmasının imkânsız oluşunun sebebi olsaydı söz konusu olurdu. Zira o zaman fâiliyet ile kâbiliyet arasında, lazımları[2] arasında da karşıtlık olacağı için, bir karşıtlık olması gerekirdi. O halde bu, onların aynı yerde ve aynı cihetten birleşmelerinin imkânsızlığını gerektirir.

---

1 Bu durumda illetlendirme olumlama için olurken olumsuzlama bu illetlendirmeye döner.

2 Bunlar ise; kâbil olanda, makbûlün zorunlu olması imkânının olmaması ki bu durumda kâbil olmaklığın lazımı onun sebebi olarak takdir edilmiştir ve kâbil olanda, makbûlün zorunlu olmasının imkânıdır ki bu ise fâil olmaklığın lazımıdır.

[٩٧] وردّ ذلك الجواب بأنّ قيد الحيثية قد يراد به بيان الإطلاق كما في قولنا 'الإنسان من حيث هو إنسان'، و'الموجود من حيث هو موجود' أي نفس مفهوم الإنسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار أمر آخر معهما. وقد يراد به التقييد كما في قولنا 'التابع من حيث إنّه تابع لا يوجد بدون المتبوع' أي التابع مقيَّدًا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع. وقد يراد به التعليل كما في قولنا 'النار من حيث إنّها حارّة تسخّن الماء' أي حرارتها علّة للتسخين.

[٩٨] **فقولهم القابل من حيث هو قابل لا يمكن أن يكون مستقلًّا موجبًا لمقبوله** لا شبهة في أنّه لا يراد به المعنى الأوّل لعدم مناسبته للمقام؛ إذ ليس النزاع في أنّ نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجِبًا لمقبوله أو لا يمكن. فأمّا أن يراد به المعنى الثاني أوالثالث، فإن أريد الثاني أعني التقييد يكون معنى الكلام أنّ ذات القابل مقيَّدًا بصفة القابلية يمتنع أن يكون موجِبًا لمقبوله وهو في محلّ المنع؛ إلّا أن يضاف إليه التجرّد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيَّدًا بصفة القابلية والتجرّد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجِبًا لمقبوله فحينئذٍ يكون المقدّمة المذكورة صحيحة، لكنّ اللازم منها منافاة التجرّد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه؛ وإنّما النزاع في المنافاة بين القابلية والفاعلية. وإن أريد المعنى الثالث فإن اعتُبر[1] التعليل أوّلا ثم السلب المستفاد من عدم الإمكان على معنى أنّ صفة القابلية لا تكون سببًا لإمكان وجوب المقبول في القابل فمسلَّم، ولا محذور فيه. وإنّما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببًا لعدم إمكان وجوب المقبول في القابل؛ إذ حينئذٍ يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازمَيهما[2]، فيلزم امتناع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة.

---

١ فيكون التعليل تعليلًا للإيجاب ويكون السلب راجعًا إلى هذا التعليل.

٢ وهما عدم إمكان وجوب المقبول في القابل وهو لازم القابلية على تقدير كونها سببًا له. وإمكان وجوب المقبول في القابل وهو لازم الفاعلية.

[99] Eğer önce ‘selb’e sonra[1] da ‘ta‘lil’e itibar edilirse; şöyle ki, ‘kâbiliyet sıfatının, kâbilde makbûlün zorunlu olmasının imkânsızlığının sebebi olduğu fikri’ kastediliyorsa bunu kabul etmeyiz. Zira kâbiliyet sıfatı, kâbilde makbûlünün zorunlu olması imkânının sebebi değildir. Bu durumda onun makbûlün zorunlu olması imkânının nedeni olmamasından, onun imkânının olmamasının da nedeni olması[2] gerekmez ki lazımları arasında bir karşıtlık meydana gelsin ve dolayısıyla lazımlarının birbirleriyle birleşmelerinin imkânsız olması sebebiyle onun imkânsız olmasının nedeni olması da gereksin.

[100] Filozoflar, *“fiil yalnız başına bütünün zorunlu kılıcısıdır, kabul ise yalnız başına esasen zorunlu kılıcı değildir”* sözü ile eğer ‘kabul, zorunluluğun sebebi değildir’ fikrini kastediyorlarsa ki zahiren böyledir, bu durumda zorunluluğun imkânsızlığı gerekmez ve böylece filozofların; *“eğer aynı cihetten bir şeyde birleşseler aynı cihetten zorunluluğun hem imkânı hem de imkânsızlığı gerekir”* şeklindeki sözleri doğru olmaz. Eğer ‘kabul zorunluluğun imkânsızlığının sebebidir’ fikri kastediliyorsa bu imkânsızdır.

[101] Eğer “varsayalım ki kabul zorunluluğun imkansızlığının sebebi değildir. Ancak fiil zorunluluk için sebep olduğu halde kabul zorunluluk için sebep olmayıp bu ikisi tek bir zatta aynı cihetten birleşseler, bundan bir tek şeyin aynı cihetten zorunluluğun sebebi ve zorunluluğun sebebinden başkası olması lazım gelir ki bunun imkansızlığında şüphe yoktur.” **dersen**; buna karşı **derim ki;** fiil ve kabul bu zâta eşit anlamlılık/muvâtaa yoluyla değil ancak türeme/iştikâk[4] yoluyla yüklenir. Çelişik iki kavramın[5] o ikisine muvâtaa[6] yoluyla yüklenmesinden, mezkûr iki kavramın, ‘zât esasen zorunlu kılıcı olmadığı halde genel olarak zorunlu kılıcıdır’ sözümüzün doğruluğu lazım gelecek ve böylece bir çelişki ortaya çıkaracak şekilde, bu zâta da muvâtaa yoluyla yüklenmesi gerekmez.

---

1 Selb/olumsuzlama için illetlendirme tahakkuk edebilsin diye.

2 Çünkü birçok şey başka bir şeyin varlığının sebebi olabilirken onun yokluğunun sebebi olmaz.

4 Şöyle ki, onun hem fâil hem de kâbil olması.

5 Bu ise, söz konusu zâta tevâtu ile yüklendiklerinde, fiil zorunlu kılıcıdır ve kabul zorunlu kılıcı değildir sözümüzdeki fiile ve kabule yüklenen zorunlu kılıcı olmaklık ile zorunlu kılıcı olmamaklıktır. Evet, şayet fiil ve kabul bu zâta tevâtu ile yüklenmiş olsalar, fiil ve kabule tevâtu ile yüklenmiş olan mütenakız iki kavramın da bu zâta yüklenmesi gerekir.

6 Yani başka bir şeye değil, fiilin ve kabulün bizzât kendisine nisbetle.

[٩٩] وإن اعتُبر السلب أوّلا ثم[1] التعليل على معنى أنّ صفة القابلية سبب لعدم إمكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلّم ذلك. غاية الأمر أنّها ليست سببًا لإمكان وجوب المقبول في القابل. [١٥أ] ولا يلزم من عدم سببيّتها لإمكان وجوب المقبول أن يكون[2] سببًا لعدم إمكانه حتى يلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما.

[١٠٠] ثم قولهم **الفعل وحده موجب في الجملة والقبولُ وحده ليس بموجب أصلًا** إن أريد به كما هو الظاهر أنّ 'القبول ليس سببًا للوجوب' فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب. فلا يصحّ ترتّب قوله **فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة**. وإن أريد به أنّ 'القبول سبب لامتناع الوجوب' فهو ممنوع.

[١٠١] فإن قلت: هبْ أنّ القبول ليس سببًا لامتناع الوجوب لكنّه إذا لم يكن سببًا للوجوب والفعلُ سبب للوجوب[3] فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم أن يكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببًا للوجوب وغيرَ سبب للوجوب ولا شكّ في استحالته. قلت: الفعل والقبول إنّما يُحملان على تلك الذات بالاشتقاق[4] لا بالمواطأة. ولا يلزم من كون المفهومين[5] المتناقضين محمولين عليهما مواطأةً[6] أن يُحملا على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا 'الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلًا' فيلزم التناقض.

---

١ حتى يكون تعليلًا للسلب.
٢ إذ كثير من الأشياء يكون سببًا لوجود شيء ولا لعدمه.
٣ م: للوجود.
٤ بأن يقال إنّها فاعلة وقابلة .
٥ وهما الموجب وغير الموجب محمولين عليهما أي على الفعل والقبول في قولنا 'الفعل موجب والقبول غير موجب إن يحملا على تلك الذات بالمواطأة'. نعم لو كان الفعل والقبول محمولين على تلك الذات بالمواطأة للزم أن يكون المفهومان المتناقضان المحمولان عليهما بالمواطأة إن يحملا على تلك الذات أيضًا كذلك .
٦ أي باعتبار نفس الفعل والقبول لا غير.

'Zât kâbiliyeti itibariyle zorunlu kılıcı değildir' sözümüz,[1] sadece bir ibare olup, bu ibareden maksat; zât fâil oluşu itibariyle zorunlu kılıcıdır sözümüzle kastedilenin, fiilin zorunlu kılıcı olmasından başka bir şey olmadığı gibi, burada da kabulün zorunlu kılıcı olmamasından başka bir şey değildir. Ancak gerçekte zorunlu kılıcı olmayışla nitelenen şey kabuldür ve zorunlu kılıcı olmakla nitelenen ise fiildir. Her iki itibarla da zât bunlarla nitelenir ve söz konusu iki sıfatın bu itibarla bir zâtta bir araya gelmesinde imkânsızlık yoktur. İmkânsızlık ancak bu iki sıfatın hakiki bir niteleme yönüyle bu zâtta bir araya gelmeleri durumunda ortaya çıkar.

[102] Buraya kadar ifade edilmiş şeylerden uzaklaşmayı göze alacak olursak onlara **şöyle deriz:** Kâbilin esasen[2] fâil olamayacağı kastedilmişse, buna getirilen delil onlara yardımcı olamaz. Bir şeyin, aynı cihetten hem kabul eden hem de fâil olamayacağı kastedilmişse; bu kabul edildiği takdirde ne siz bundan bir fayda elde edebilirsiniz ne de biz bir zarar görürüz. Zira daha önce incelendiği üzere, ilk ilkede farklı yönler ve itibarlar mevcuttur. O halde onun zâtı bakımından sıfatları kabul etmesi ve itibarî cihetler bakımından da onların fâili olması câizdir. Bu durumda hakiki sıfatların kendisinin Allah'tan nefyi ispat edilmiş olmaz. Bu da bu meselede amaçlanan şeydir. Bu iddia şu şekilde de dile getirilebilir: Buna göre kabul ve fiil tek bir müessirden aynı cihetten sâdır olmayan iki eserdir. Buna ise **şöyle cevap** verilir: Kabulün eser olduğunu kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek bile, birden ancak birin çıktığını kabul etmiyoruz. Bu görüşü savunanların dayanaklarının ne durumda olduğunu daha önce öğrenmiştin.

1 Muhtevası oldukça açık, farazî bir soruya cevaben.
2 İster bir cihetten olsun ister birçok cihetten olsun.

وقولنا[1] 'الذات باعتبار قابليته غير موجب' مجرّد عبارة، وليس القصد إلّا أنّ القبول غير موجب كما أنّ المقصود بقولنا 'الذات باعتبار فاعليته موجب' ليس إلّا أنّ الفعل موجب. فالموصوف بغير الموجب في الحقيقة هو القبول وبالموجب كذلك هو الفعل. وباعتبارهما يوصَف الذات بهما ولا استحالة في اجتماع الوصفين بهذا الاعتبار في ذات واحدة؛ وإنّما الاستحالة في اجتماعهما فيها على وجه يكونان وصفًا حقيقيًا لها.

[١٠٢] ثم إن تنزّلنا عن هذا المقام نقول لهم: إن أريد أنّ القابل لا يكون فاعلًا أصلًا[2] فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده. وإن أريد أنّ الشيء الواحد لا يكون قابلًا لشيء وفاعلًا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرّنا؛ لأنّ المبدأ الأوّل فيه جهات واعتبارات كما مرّ تحقيقه. فيجوز أن يكون قابلًا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلًا لها باعتبار جهات اعتبارية. فلا يثبت نفيُ الصفات الحقيقية عنه تعالى [١٥ب] وهو المقصود من هذه المسألة. وقد يُتمسّك لهذا الدعوى بوجه آخر وهو أنّ القبول والفعل أثران فلا يصدران عن مؤثّر واحد من جهة واحدة. ويجاب بأنّا لا نسلّم أنّ القبول أثر. ولو سلّم فلا نسلّم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد. وما تمسّكوا به عليه فقد عرفتَ حاله.

---

١ جواب سؤآل مقدّر تقريره (إ: تقرير) ظاهر.
٢ سواء كان من جهة واحدة أو من جهات متعدّدة.

DOKUZUNCU FASIL

Filozofların Sıfatların İnkârı Konusundaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[103] Filozoflara göre İlk İlke'nin zâtına zâid sıfatları yoktur, zira onlara göre sıfatlar zâtın aynıdır. Ancak bunu, ifadenin zahirinden ilk bakışta anlaşılabileceği gibi, burada bir zât ve o zâtın bir sıfatı vardır ve bu ikisi birbirine hakikatte bitişiktir anlamında ileri sürmezler. Çünkü bunun yanlışlığı açıktır, akıl sahibi hiçbir kişi bunu iddia etmez. Zira sıfat ve mevsûftan her birinin diğerinden ayrı bir şey olduğu açıktır. Çünkü kendisiyle ve zâtıyla kâim olan bir şeyin kendisinden başka bir şeyle kâim olması imkânsızdır. Aksine şu anlamda ileri sürerler: Zât ve sıfatların birlikteliğinde terettüp eden şey, Allah'ın zâtında terettüp eder. Mesela senin zâtın eşyanın sana bilinmesi için yeterli değildir. Allah'ın zâtının aksine senin zâtın, eşyanın sana bilinmesi için seninle kâim olan bir ilim sıfatına ihtiyaç duyar. Çünkü Allah eşyanın bilinmesi ve açığa çıkması için kendisiyle kâim böyle bir sıfata muhtaç değildir. Aksine Allah'ın zâtı sebebiyle kavramlar ona açıktır ve Allah'ın zâtı bu itibarla ilmin hakikatidir. Keza bu hal diğer sıfatlar içinde geçerlidir ve nihayetinde bu, sıfatların sonuçlarının varlığını kabul etmekle birlikte sıfatları inkâra kadar gitmiştir.

[104] Filozoflar bu görüşlerini şöyle delillendirirler: *Eğer Allah'ın kendisiyle kâim olduğu zâtına zâid bir sıfatı olursa bu sıfat mevsûfuna muhtaç olduğu için mümkün olur ve mümkün oluşundan dolayı da bir illete ihtiyaç duyar. Bu illet ya Allah'ın (el-Mebdeü'l-evvel'in) zâtının kendisidir veya başkasıdır. Eğer bu illet Allah'ın zâtı olsa o zaman her yönden aynı olan bir şeyin, bir sıfatın hem kâbili hem de onun fâili olması gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer başkası olursa o zaman Allah sıfatlarında başkasına ihtiyaç duyar ki bu ise aynı şekilde imkânsızdır.*

الفصل التاسع

في إبطال مذهبهم في نفي الصفات

[١٠٣] ذهبت الفلاسفة إلى أنّ المبدأ الأوّل ليس له صفات زائدة على ذاته؛ بل هي عينُ ذاته لا على معنى أنّ هناك ذاتًا وله صفة وهما متّحدان حقيقة كما يُتخيّل في بادى الرأي من ظاهر الكلام. فإنّه ظاهر البطلان لا يذهب إليه عاقل؛ إذ كلّ واحد من الصفة والموصوف مغاير للآخر بداهةً لاستحالة كون الشيء الواحد قائمًا بنفسه وذاته وقائمًا بغيره بداهة؛ بل على معنى أنّ ذاته تعالى يترّتب عليه ما يترتّب على الذات والصفات معًا. مثلًا ذاتك غير كافية في انكشاف الأشياء لك؛ بل يُحتاج فيه إلى صفة العلم الذي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى؛ فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به؛ بل المفهومات منكشفة له تعالى لأجل ذاته. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم. وكذا الحال في سائر صفاته، ومرجعُه إذا حُقّق إلى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها.

[١٠٤] استدلّوا على مذهبهم هذا بأنّ **الأوّل تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها إلى موصوفها ومحتاجة إلى علّة لإمكانها. فتلك العلّة لا تخلو من أن تكون ذاتَ المبدأ الأوّل [أو غيره]. فإن كان الأوّلَ لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلًا لصفة وفاعلًا لها، وإنّه محال. وإن كان غيرَه لزم احتياج الواجب في صفته إلى غيره، وهو أيضًا محال.**

[105] Bu delilin cevabı ise şudur: İlk İlke'nin (el-Mebdeü'l-evvel'in) zâtının bu sıfatın illeti olduğunu kabul ediyoruz. Ancak bu durumda her bakımdan bir/aynı olan şeyin, bir sıfatın hem fâili hem de kâbili olması gerektiğini kabul etmeyiz. Bu ancak İlk İlke'nin her bakımdan bir olmasıyla mümkün olurdu ki bu imkânsızdır. Zira daha önce sen, İlk İlke'de itibarî olmaklıklar bakımından bir çokluğun olduğunu öğrenmiştin. Bu durum kabul edilse bile, her bakımdan bir olanın bir sıfatın hem fâili hem de kâbili olmasının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Zira buna getirdikleri delillerin eksik olduğunu daha önce öğrenmiştin.

[106] Filozofların söz konusu görüşleri şöyle de delillendirilebilir: "Eğer Allah'ın zâtına zâid bir sıfat olursa o zaman Allah bu sıfata muhtaç olur ve mutlak bir şekilde müstağni olamaz. Çünkü mutlak müstağni zâtından başka hiçbir şeye muhtaç değildir." **Bu olası delilin cevabı ise şudur:** Eğer, bu sıfatlara olan ihtiyaçtan, 'var olmak için ona ihtiyaç duyar' fikri kastediliyorsa böyle bir gerekliliği kabul etmiyoruz. Eğer, 'eşyanın bilgisinin ve buna benzer şeylerin ona açık hale gelmesi için ona ihtiyaç duyar' fikri kastediliyorsa bunu kabul ederiz. Ancak gerekliliğin imkânsızlığını kabul etmeyiz. Çünkü delil, varlığı kendi dışındaki her şeyden müstağni bir mevcudun var olması üzerinedir. Varlığının bağlı olmadığı eşyanın ve kendisi dışındaki şeylerin[1] bilgisinin ona açık olması için kendisiyle kâim kadim bir sıfata olan ihtiyaca gelince bunun imkânsız olduğu üzerine herhangi bir delil yoktur.

1 Yaratma ve varlık verme gibi.

[١٠٥] والجواب أنّا نختار أنّ ذات المبدأ الأوّل علّة لها؛ ولكن لا نسلّم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلًا لصفة وفاعلًا لها؛ وإنّما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأوّل واحدًا من جميع الوجوه، وهو ممنوع. فإنّك قد عرفت سابقًا أنّ فيه كثرةً بحسب حيثيات اعتبارية. ولو سُلّم فلا نسلّم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه فاعلًا لصفة وقابلًا لها. وما استدلّوا [به] عليه فقد عرفتَ ضعفه.

[١٠٦] وقد يُستدلّ على مذهبهم المذكور بأنّه لو كان [١٦أ] صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجة إلى تلك الصفات فلا يكون غنيًّا مطلقًا؛ إذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج إلى غير ذاته. وجوابه أن يقال إن أريد بالاحتياج إلى تلك الصفات ‘الاحتياجُ في وجوده إليها’ فلزومه ممنوع. وإن أريد ‘في انكشاف الأشياء وأمثاله’ فاللزوم مسلّم. لكن لا نسلّم استحالة اللازم؛ فإنّ الدليل ما دلّ إلّا على وجود موجود يكون وجوده مستغنيًا عن جميع ما سواه. وأمّا احتياجه في انكشاف الأشياء وغيرِه[١] ممّا لا يتوقّف وجوده عليه إلى صفة قديمة قائمة به فلم يقم حجّة على امتناعه.

---

١ كالخلق والإيجاد (م؛ إ — كالخلق والإيجاد).

ONUNCU FASIL

Filozofların İlk'in Zâtının Cins ve Fasıl Olarak Ayrılamayacağına Dair Görüşleri Konusunda Âciz Bırakılmaları

[107] Filozofların bu konudaki görüşleri şöyledir: İlk İlke'nin akıl bakımından cins ve fasıldan mürekkeb olması câiz değildir. Onun bir cinsi ve faslı olmadığına göre bir tanımı da (had) yoktur. Çünkü tanım zâtî cins ve fasıldan mürekkeptir. O'nun, var olması bakımından mümkün varlıklarla, ilke olması bakımından ise akıllarla müşterek olması iddiası ise cins bakımından değildir, aksine haricî lazım bakımından bir müşterekliktir. O'nun mümkün varlıklarla müşterekliği ise ancak mutlak varlığı bakımındandır. Bu da Allah'ın mahiyetinin dışında, onun lazımı olan bir şeydir. İlke olmak ise zâtından başka olan hâricî ma'lûllere kıyasla O'nun lazımıdır. Kendine has zorunlu varlığı ise onun mahiyetinin aynısıdır ve hakikatte mümkünlerin varlıklarından farklı bir şeydir. O'nun ile mümkün varlıklar arasındaki iştirak ancak hâricî lazımı olan mutlak varlığı bakımındandır. Aynı şekilde cevher olmaklık bakımından da aralarında bir iştirak söz konusu değildir. Nitekim muhakkik filozoflara göre Allah cevher değildir. Çünkü cevher dış âlemde var olduğunda, bir mevzu' içinde olmayan bir mahiyettir. Allah hakkında böyle bir mana doğru değildir. Çünkü onlara göre Allah'ın, varlığın ârız olduğu bir mahiyeti yoktur. Aksine onun mahiyeti, kendine has zorunlu varlığının aynısıdır. O halde cevherin anlamı onunla kendisi dışındaki varlıklar arasında ortak bir şey değildir. Filozofların meşhurlarının bu iddianın açıklaması hakkında iki delilleri vardır:

[108] Birincisi şudur: *"İster zihinde birbirinden farklı cüzlerin terkibi olsun ister hâricî varlıkta birbirinden farklı cüzlerin terkibi olsun, Allah'dan terkibin mutlak olarak kaldırılmasına dayanan genel bir delildir. Çünkü eğer Allah, zihinde veya hârici varlıkta birbirinden farklı cüzlerden mürekkeb olsaydı bu durumda Allah zâtı ve varlığı bakımından nefsü'l-emirde bu cüzlerine muhtaç olurdu. Bir şeyin bütün parçaları o şeyin kendisi olsa bile, onun parçalarından her birisi kendisinden başkadır. Bu durumda bu şeyin zâtı, kendi parçalarından her biri olan başkaları dikkate alınmadan varlığında yeterli olamaz. Aksine bu şey zâtında ve varlığında kendisinden başka olan bu cüzlere muhtaç olur. Bu durumda da kendisinden başkasına muhtaç olan şeyin mümkün olması hasebiyle Allah'ın da mümkün olması gerekir."*

الفصل العاشر

في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ ذات الأوّل لا ينقسم بالجنس والفصل

[١٠٧] قالوا المبدأ الأوّل لا يجوز أن يتركّب بحسب العقل من جنس و[١]فصل. وإذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حدّ؛ إذ الحدّ ما يتركّب من الجنس والفصل الذاتيين. وما يقال من أنّه مشارك للممكنات في كونه موجودًا وللعقول في المبدئية فهو ليس مشارَكة في الجنس بل في الخارج اللازم؛ فإنّ مشاركته للممكنات إنّما هي في الوجود المطلق، وهو خارج عن ماهيته تعالى لازمٌ له. والمبدئية لازمة له بالقياس إلى معلولاته خارجةٌ عن ذاته. وأمّا الوجود الخاصّ الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالفٌ لوجودات الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينهما إلّا في الوجود المطلق الذي هو خارج لازم لها. وأيضًا ليس بمشارك للممكنات في الجوهرية؛ إذ المحقّقون من الحكماء على أنّه تعالى ليس بجوهر؛ إذ الجوهر ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهذا المعنى غير صادق على الواجب؛ إذ ليس له عندهم ماهية يعرِضها الوجودُ؛ وإنّما حقيقته عين الوجود الخاصّ الواجبي فلا يكون معنى الجوهر مشترَكًا بينه وبين غير. والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان:

[١٠٨] الأوّل هو المسلك العامّ الذي يدلّ على نفي التركّب عنه مطلقًا سواء كان من أجزاء متمايزة في الخارج أو من أجزاء متمايزة في الذهن. وهو أنّه لو تركّب الواجب[٢] من أجزاء متمايزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته[٣] ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر. وجميع أجزاء الشيء وإن كان نفس ذلك الشيء [١٦ب] لكن كلّ واحد من أجزائه غيره. فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كلّ واحد من أجزائه كافيًا في وجوده؛ بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجًا إلى غيره. والمحتاج إلى الغير بحسب نفس الأمر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنًا.

---

١ إ: أو.
٢ م؛ إ — الواجب.
٣ إ + فذاته.

[109] Buna şöyle cevap verilebilir: Aklî cüzlerin, mahiyetin cüzleri olmasının anlamı aklın, basît olan zâtın bizzat kendisinden, istidâdlar ve bu istidâdları gerektiren şartlar bakımından meydana gelen ârızlarını dikkate almaksızın, kendisiyle mahiyeti aklettiği, en geneli cins ve en özeli fasıl olarak isimlendirilen birçok kavramlar çıkarmasından başka bir şey değildir. Bu kavramlar her ne kadar zihinde kendileri ve varlıkları bakımından birbirinden farklı iseler de aslında onlar haddi zâtında basît olup kendisinde çokluk bulunmayan bir tek şeyin çeşitli sûretleridir. Bu basîtden kendisine yüklenmiş birçok kavramın, ârızlarına ihtiyaç duyulmaksızın kendisinden çıkarılması câizdir. O halde onun zâtında ve varlığında kendisinin dışında bir şeye ihtiyacı olmasından bu kadarı kastediliyorsa bunun imkânsız olduğunu ve imkânı gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Eğer başka bir anlam kastediliyorsa onun açıklanması gerekir ki üzerinde konuşabilelim.

[110] Eğer, "zihindeki varlığa delâlet eden deliller zihindeki varlığın hâriçteki mahiyetle aynı olduğuna delâlet eder. O zaman zorunlu mahiyetin, akıl bakımından cins ve fasıldan mürekkeb olduğu takdir edildiğinde onun kendisi de her birine ihtiyaç duyduğu iki şeyden mürekkep olur ki bu durumda yine yukarıda zikredilen aynı mahzur ortaya çıkar" **dersen; derim ki:** Aklî cüzler hârici varlıkları bakımından gerek mahiyet gerek varlık olarak birbirlerinden ayrı değil, birdirler. Aksi halde ya mahiyet bakımından farklı, varlık bakımından bir olurlardı, ya da hem mahiyet hem de varlık bakımından farklı olurlardı.

[111] Birincisine göre; eğer bu tek varlık bu cüzlerin her biriyle var ise o zaman bir olan bu şeyin[4] birçok mahalle hulûl etmiş olması lazım gelir ki bu da imkânsızdır. Eğer, bütün olması bakımından bu cüzlerin bütünü ile var ise o zaman bu bütünün cüzleri olmaksızın var olması gerekir ki aynı şekilde bu da imkânsızdır.[5]

4 Yani varlık.

5 Eğer bu (cüzlerin) tamamı ile kâim ise o zaman bütünün, parçalarına ihtiyaç duymaksızın var olması geretiğini kabul etmiyoruz, denilemez. Çünkü biz deriz ki, iki parçanın birinde meydana gelen varlık diğerinde meydana gelen varlıktan başka bir şeydir. Bu durumda varlık çoğalır ve ikinci kısma dönülmüş olur.

[١٠٩] وجوابه أن يقال: ليس معنى كون الأجزاء العقلية أجزاء للماهية إلّا أنّ العقل ينزَع من نفس الذات البسيط مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهوماتٍ متعدّدةً يتعقّلها بها يسمّى أعمّها جنسًا وأخصُّها فصلًا. وهذه المفهومات وإن كانت متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضًا إلّا أنّها صور لشيء واحد في حدّ ذاته بسيط لا تعدّد فيه. غايته أنّ ذلك الأمر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون عوارضه مفهوماتٌ متعدّدةٌ محمولات عليه.[١] فإن أريد باحتياجه إلى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلّم استحالته واستلزامه الإمكان. وإن أريد معنى آخر فلا بدّ من بيانه حتى نتكلّم عليه.

[١١٠] فإن قلت: الأدلّة الدالّة على الوجود الذهني دلّت على أنّ الموجود في الذهن عين الماهية الخارجية فحينئذٍ يكون الماهية الواجبة على تقدير تركّبها في العقل من الجنس والفصل مركّبة في حدّ نفسها من أمرين محتاجة إلى كلّ واحد منهما، فيعود المحذور. قلتُ: الأجزاء العقلية متّحدة غير متمايزة بحسب الخارج ماهية ووجودًا. وإلّا فإمّا أن تختلف ماهيةً وتتّحد[٢] وجودًا أو تختلف في الماهية والوجود معًا.

[١١١] وعلى **الأوّل** إن قام ذلك الوجود الواحد بكلّ واحد من تلك الأجزاء لزم[٣] حلول شيء[٤] واحد في محالّ متعدّدة، وهو محال. وإن قام بمجموعها من حيث هو مجموع لزم وجود الكلّ بدون أجزائه، وهو محال[٥] أيضًا.

---

١ م؛ إ: عليها.
٢ س: يتّحد.
٣ إ: لزوم.
٤ أي الوجود.
٥ لا يقال لا نسلم أنّه إن قام بالمجموع لزم وجود الكلّ بدون الجزء. وإنّما يلزم لو لم يكن ساريًا في الأجزاء؛ لأنّا نقول الوجود الحاصل في أحد الجزئين غير الوجود الحاصل في الآخر فيتعدّد الوجود فيرجع إلى القسم الثاني.

[112] İkincisine göre; kendi olmaklığı bakımından bu parçaların her birisinin diğerine hamledilmesinin imkânsız olması gerekir. Çünkü hâricî varlıkları bakımından mahiyette ve varlıkta birbirinden farklı olan şeyler, aralarında nasıl bir irtibat farz edilirse edilsin, bazısının bazısına muvâtaa ile hamledilmesi imkânsızdır. Bu durumda bir olan mahiyetin basît ve mürekkep olması bu iki varlık bakımından farklılaşır. Hâricî varlık bakımından onda esasen bir terkip yoktur. O halde onun hâricî varlığında, başka hiçbir şeye itibar etmeksizin onun basît zâtı yeterlidir. Zihindeki varlığı bakımından o mürekkeb olur ve onun zâtı bu varlık bakımından kendisinden başka olan cüzlerine, bir mahalle ve onun varlığını bu mahalle feyz ettiren bir fâile ihtiyaç duyduğu gibi, ihtiyaç duyar. Bu durumun onun zâtında bir imkân gerektireceğini ve onun zâtı gereği zorunlu olmasına aykırı olacağını kabul etmiyoruz. Özetle mahiyet ne mutlak olması bakımından ne de hâricî varlık olması bakımından zâtı ve hâricî varlığında kendisinden başka bir şeye muhtaç olmaz. Aksine mahiyet zihinde hâsıl olduğunda başka bir şeye ihtiyaç duyar. Biz onun imkânsızlığını ve imkânı gerektirdiğini kabul etmiyoruz.

[113] İkinci delilleri ise şudur: *"Zorunlu varlık mahiyeti bakımından hiçbir şeyle iştirak etmez. Çünkü zorunlu varlık dışındaki bütün varlıkların mahiyeti, varlıklarının mümkün olmasını gerektirir. Eğer zorunlu varlık, başka bir şeyin mahiyetine iştirak etseydi hâşâ Allah'ın mümkün olması gerekirdi. O zâtı bakımından başka bir şeyle iştirak etmediğine göre akılda onu kendi dışındakilerden ayıracak bir fasıla ihtiyaç duyulmaz. O halde akılda mürekkep olmaz."*

[114] Bu delilin **cevabı ise şudur:** Bu delil, varlık bakımından iki zorunlu varlığın bulunmadığı üzerine kurulur. Aksi takdirde aralarında varlıklarının mümkün olmasını gerektirmeyecek dahası[3] varlıklarının zorunlu olmasını gerektirecek müşterek bir cinsin olması câizdir. Böylece onlardan her birisi diğerinden zâtî bir fasıl ile ayrılmış olur. Bu durumda da zorunlu varlığın mümkün olması gerekmez. Daha önce filozofların Allah'ın vahdâniyeti hakkında zikrettikleri delillerin tam olmadığını belirtmiştik. Aynı şekilde ona dayandırılan bu delil de tam değildir. Tevhîd, bize göre kesin olarak sabit olsa da amacımız filozofların bu iddialarını delillerle ispat edemediklerini göstererek onları ilzam etmektir. Sonra onun mahiyet bakımından hiçbir şeyle iştirak etmemiş olması onun bir cinsinin olmadığına delâlet ettiğini kabul etmiyoruz. Haricî varlık bakımından sırf onun nev'ine münhasır bir cinsinin olması neden câiz olmasın?

---

3 Yani aksine varlığının zorunlu olmasını gerektiren.

[١١٢] وعلى **الثاني** يلزم أن يمتنع حمل أحدها على الآخر بهو هو؛ لأنّ الأمور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطأة[١] وإن فُرض بينها أيُّ ارتباط أمكن. فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركّب والبساطة بحسب الوجودين. فباعتبار الوجود الخارجي لا تركّب فيها أصلًا؛ فذاته البسيطة كافية في [١٧أ] وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها. وباعتبار الوجود الذهني يكون مركّبة، وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة إلى غيرها الذي هو جزؤها كما يحتاج إلى المحلّ والفاعل المُفيض لوجودها في ذلك المحلّ. ولا نسلّم استلزامه للإمكان ومنافاتَه للوجوب الذاتي. وبالجملة لا تكون الماهية مطلقًا ولا بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي؛ بل عند حصولها في الذهن، ولا نسلّم استحالته واستلزامه للإمكان.

[١١٣] **المسلك الثاني** أنّ **واجب الوجود لا يشارك شيئًا من الأشياء في ماهيته؛ لأنّ كلّ ماهية لما سوى الواجب مقتضية لإمكان الوجود.**[٢] **فلو شارك الواجبُ غيرَه في ماهية ذلك الغير يلزم إمكانه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وإذا لم يكن مشاركًا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل إلى فصل يتميّز به عن غيره، فلا يكون مركّبًا في العقل.**

[١١٤] وجوابه أنّ ما ذُكر مبنيّ على أن لا يكون في الوجود واجبان؛ وإلّا فيجوز أن يكون بينهما جنس مشترَك غيرُ مقتضٍ لإمكان الوجود بل[٣] لوجوبه، ويتميّز كلٌّ منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم إمكان الواجب. وقد بيّنّا أنّ ما ذكروه من الأدلّة على الوحدانية غير تامّ، فلا يتمّ ما يبتني عليه أيضًا. والتوحيد وإن كان ثابتًا عندنا قطعًا إلّا أنّ المقصود إلزامُهم بأنّ مطلوبهم لا يتمّ على ما ذكروا. ثم لا نسلّم أنّ عدم مشاركته لشيء من الأشياء في ماهيته يدلّ على أنّه لا جنس له. لم لا يجوز أن يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج؟

---

١ إ: بالمواطات.
٢ إ: الوجوب.
٣ أي بل مقتض لوجوبه (إ — لوجوبه).

[115] Onun akıl bakımından birçok nev'i/türü olduğuna göre, zikredilen zorunlunun imkânını gerektirmeksizin, Zorunluyu akıldaki bu diğer nev'lerden ayıran bir faslının da olması câizdir. Bu birlik deliline de aykırı değildir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Çünkü cinsî mahiyet, hâricî varlık bakımından varlığın zorunluluğunu gerektirdiğine göre, bazı nev'leri hariçte bulunmadığı halde, nasıl olur da hâricî varlık bakımından nev'ine münhasır olması câiz olur. Zira mahiyetin gerektirdiği şey kendisinden sonraya kalmaz. Aynı şekilde zikredilen delilin delâleti eğer tam olsaydı bu ancak O'nun cins ve fasıldan mürekkep olmadığına delâlet ederdi. İki eşit şeyden mürekkep olmasının câiz olmadığına delâlet etmezdi. Ancak mutlak olarak mahiyetin iki eşit şeyden mürekkep olmasının imkânsız olduğuna getirilen bu delil, yeri geldiğinde sunulduğu gibi, tam değildir.

[116] Bu delile bir de şu şekilde cevap verilmiştir: *"Allah'tan başka bütün varlıkların mahiyetleri varlığının imkânını gerektirir."* sözü ile 'Allah'ın mahiyetinden başka her basît, nev'î mahiyet' kastediliyorsa, onların varlığının imkânını gerektirmesini ve Allah'ın bu nev'î mahiyette başka bir varlığa iştirak etmediğini kabul ederiz, ancak bu filozofların maksatlarına herhangi bir fayda sağlamaz.[1] Eğer bu sözle 'mahiyet nev'î ve cinsî olmaktan daha geneldir.' fikri kastediliyorsa bunu kabul etmeyiz. Çünkü Allah'ın, biri mümkün diğeri zorunlu olan iki nev'i bulunan bir cinsinin olması ve bu cinsin mahiyetinin mahiyet olarak ne varlığının mümkün olmasını ne de zorunlu olmasını gerektirmesi,[2] kendisine zorunlu faslı ilave edildiğinde zorunlu, mümkün faslı ilave edildiğinde mümkün olması neden câiz olmasın? Bu konuda ancak düşünmekle bilinebilecek görüşler[3] vardır.

---

2 Çünkü zorunlu varlık dışında cinsî mahiyetin, ne varlığın imkânını ne de zorunluluğu gerektirmesi ve zorunlu varlığın bu mahiyet bakımından mümkün ile ortak olması, faslı bakımından ise ondan ayrılması câizdir. Bu durumda terekkübün olmaması da gerekmez.

3 Çünkü eğer varlığın imkânını gerektirseydi zorunlu varlığın mümkünün cinsi ve zorunlunun faslından mürekkep olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Eğer zorunluluğunu gerektirseydi mümkünün faslı ve zorunlunun cinsinden oluşan bir başka mümkün terkip gerekirdi ki aynı şekilde bu da imkânsızdır.

4 Bu yaklaşımın açıklaması şudur: Nev'î veya cinsî her mahiyete kendi olmaklık bakımından bakıldığında ya tam bir gerektirme ile varlığı gerekli kılar ki bu varlığı zorunlu olandır veya tam bir gerektirme ile bunun aksini gerekli kılar ki bu da varlığı imkânsız olandır. Ya da bu iki durumu da gerekli kılmaz ki bu da varlığı mümkün olandır. Bu taksim aklî zorunluluktur. Böylece ne varlığın imkânını ne de zorunluluğunu gerektiren bu mahiyet imkânsız olmaktadır. Bu durumda da Tanrı imkânsızlığın cinsi ve zorunluluğun faslından mürekkep olur ki bu imkânsızdır. O'nun varlığının mümkün olarak kabul edilmesinde ise O'nun mümkünün cinsi ve zorunlunun faslından mürekkep olması gerekir ki aynı şekilde bu da imkânsızdır.

[١١٥] وإن كان له أنواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميّز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم ما ذُكر من إمكان الواجب. وذلك لا ينافي برهان التوحيد. وفيه نظر؛ لأنّه إذا كانت ماهيته الجنسية مقتضية لوجوب الوجود في الخارج فكيف يجوز أن يكون منحصرًا في نوعه بحسب الخارج بأن لا يوجَد بعضُ أنواعه في الخارج؛ لأنّ مقتضى الماهية لا يتخلّف عنها. وأجيب عن الدليل المذكور أيضًا بأنّه لو تمّ لدلّ على أنّه لا يكون مركّبا من الجنس والفصل. ولا يدلّ على عدم جواز تركّبه من أمرين متساويين. والدليل المذكور على امتناع [١٧ب] تركّب الماهية مطلقًا من أمرين متساويين غير تامّ لِما تقرّر في محلّه.

[١١٦] وأجيب عنه أيضًا بأنّ قولك **كلّ ماهية لما سوى الواجب مقتضية لإمكان الوجود**،[١] إن أريد به 'كلّ ماهية نوعية بسيطة لما سواه.' فمسلّم أنّه يقتضي إمكان الوجود، وإنّ الواجب لا يشارك شيئًا في تلك الماهية ولكنّه لا يفيد[٢] المطلوب. وإن كان المراد 'الماهية أعمّ من أن تكون نوعية أو جنسية.' فلا نسلّم ذلك. لم لا يجوز أن يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان، الواجب وممكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا يقتضي[٣] إمكان الوجود ولا وجوبه؛ بل إن انضمّ إليها فصل الواجب صار واجبًا، وإن انضمّ إليها فصل الممكن صار ممكنًا؟ وفيه نظر[٤] يُعرف بالتأمّل.

١ إ: الوجوب.

٢ لجواز أن تكون الماهية الجنسية لما سوى الواجب غير مقتضية لإمكان الوجود ولا الوجوب و يكون الواجب مشاركًا للممكن في تلك الماهية ويمتاز عنه بالفصل، فلا يلزم عدم التركّب.

٣ لأنّه لو اقتضى إمكان الوجود لزم تركّب الواجب من جنس ممكن وفصل واجب وهو محال. ولو اقتضى الوجوب لزم تركّب الممكن الآخر من جنس واجب وفصل ممكن وهو أيضًا محال .

٤ وجه النظر أنّ كلّ ماهية جنسية أو نوعية إذا نُظر إليها من حيث هي هي فإمّا أن يقتضي الوجود اقتضاءً تامًّا وهو الواجب أو يقتضي العدم كذلك وهو الممتنع أو لا يقتضي شيئًا منهما وهو الممكن. وهذه القسمة عقلية ضرورية. فهذه الماهية التي لا تقتضي إمكان الوجود ولا الوجوب تكون ممتنعة فيلزم أن يكون الواجب تعالى مركّبًا من جنس ممتنع وفصل واجب، وهو محال كما أنّه على تقدير كونها ممكنة يلزم تركّبه من جنس ممكن وفصل واجب وهو محال أيضًا.

ON BİRİNCİ FASIL

Filozofların İlk (Varlık) Olan Allah'ın Varlığının Onun Mahiyetiyle Aynı Olduğu Konusundaki Görüşlerini İspatta Âciz Bırakılmaları

[117] Aynı şekillde bu iddia da İslam'ın ilkelerine aykırı değildir. İşte bunun için müteahhirînden bazı muhakkik kelamcılar bu görüşe meyletmişlerdir. İbn Sînâ'nın kitaplarında bunu ispat etmek için dayandığı delil şudur: *"Eğer Allah'ın varlığı mahiyetine zâid olursa onunla kâim olur. Eğer mahiyete zâid olmamış olursa esasen mevcut olamaz. Eğer onunla kâim olursa ona muhtaç olur. Muhtaç olduğu mahiyet, kendinden başka bir şey olduğuna göre Allah'ın varlığı başkasına muhtaç olmuş olur. Başkasına muhtaç olan ise mümkündür. Her mümkün ise bir müessire muhtaçtır. Bu müessir de bu mahiyetin ya kendisidir veya başkasıdır. Başkası olması câiz değildir. Aksi takdirde Tanrı varlığında başka bir şeye muhtaç olur. Bu durumda da Tanrı zorunlu varlık olamaz. Bu müessirin mahiyetin kendisi de olması câiz değildir. Zira mahiyetin, bazı sıfatlarına illet olması câiz olsa da kendi varlığının illeti olması câiz değildir. Çünkü varlıkta müessir olanın, varlık bakımından eserinden önce gelmesi lazım gelir. Eğer Allah'ın mahiyeti kendi varlığının illeti olsaydı varlık bakımından kendi varlığına önce gelmesi gerekirdi. Bu önce gelen varlık ya başta farzedilen varlığın kendisidir ya da ondan başka bir varlıktır. Eğer başta farzedilen varlığın kendisi olursa o zaman bir şey kendi kendisinden önce gelmiş olur ki bu da imkânsızdır. Eğer başkası olursa o zaman söz bu başkasına intikal eder. Bu durumda da bir şey için sonu olmayan var olmalar söz konusu olur ki bu da imkânsızdır. Şu halde yok olarak takdir edildiğinde de amaç[3] ispat edilmiş olur. Çünkü bir silsile halinde zâid olan bu varlıkların bütünü gerektiren mahiyetin kendisine zâid olmayan aksine kendisinin aynı olan bir varlıkla onlardan önce gelmesi gerekir. Aksi takdirde[5] varlıkların bütünü, bütün olmazdı."*[6]

---

3 Bu amaç ise Allah'ın varlığının mahiyeti ile aynı olduğudur.

5 Ardışıklık farzedilenin hilafına olduğundan batıldır.

6 Yani bu kabule göre, mahiyete zâid olan bu varlıklardan daha önce ona zâid olan varlığın devamlılığı için mahiyete zâid olan bütün varlıklar.

الفصل الحادي عشر

في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ وجود الأوّل تعالى عين ماهيته

[١١٧] وهذه الدعوى أيضًا لا تخالف أصول الإسلام. ولهذا مال إليه بعض المحقّقين من متأخّري المتكلّمين. والدليل الذي عوّل عليه الشيخُ في كتبه هو أنّ **وجود الواجب لو كان زائدًا على ماهيته لكان قائمًا بها، وإلّا لم تكن موجودة أصلًا. ولو قام بها لكان مفتقرًا إليها وهي غيره فيكون مفتقرًا إلى الغير. والمفتقر إلى الغير ممكن. وكلّ ممكن محتاجٌ إلى مؤثّر. والمؤثّر فيه إمّا نفس تلك الماهية أو غيرُها. لا جائز أن يكون غيرَها؛ وإلّا لزم افتقار الواجب في وجوده إلى غيره[1] فلا يكون الواجب واجبًا، ولا جائز أن يكون نفسَها؛ فإنّ الماهية وإن جاز أن تكون علّة لبعض صفاتها لكن لا يجوز أن تكون علّة لوجود نفسها؛ إذ المؤثّر في الوجود لا بدّ أن يتقدّم عليه بالوجود. فلو كانت الماهية الواجبة[2] علّة لوجودها لتقدّم على وجودها بالوجود. فالوجود المتقدّم إمّا نفس الوجود المفروض أو غيرُه. فإن كان نفسَه لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال. وإن كان غيرَه عاد الكلام إليه، فكان للشيء وجودات لا نهاية لها، وهو أيضًا محال. ويلزم أيضًا ثبوت المطلوب[3] على تقدير عدمه؛ لأنّ الماهية المقتضية لجميع[4] تلك الوجودات الزائدة المتسلسلة لا بدّ أن تتقدّمها بوجود لا يكون زائدًا عليها بل عينها؛ وإلّا لم يكن[5] [١٨أ] الجميع[6] جميعًا.**

---

١ إ: الغير.
٢ إ — الواجبة.
٣ إ: المط؛ وهو كون وجوده تعالى عينَ ماهيته.
٤ إ: بجميع.
٥ والتالي باطل لأنّه خلاف المفروض.
٦ أي جميع الوجودات الزائدة عليها (م — عليها) لبقاء وجود زائد عليها متقدّم على تلك الوجودات الزائدة عليها (م — متقدّم على تلك الوجودات الزائدة عليها) على هذا التقدير.

[118] Bu delile üç şekilde cevap verilmiştir: Bunlardan **birincisi** ***Hikmetü'l-İşrâk*** sahibinin zikrettiği cevaptır. Buna göre varlık, hâricî varlık bakımından mevcut olan mahiyete zâid değildir. Bilakis onun mahiyete zâid olması sadece zihnî varlık bakımındandır. Bu da hariçte bir karşılığı olmayan aklî itibarî bir şeydir. Bundan dolayı onun için hariçte ne bir illet ne mahiyet ne de başka bir şey vardır ki, söz konusu mahzur ortaya çıksın.

[119] Bu cevap ise şöyle reddedilmiştir: *"Varlığın hâricî bir hüviyeti yoksa da, kendinde şey olmaklık bakımından mahiyetin onunla vasıflanması söz konusudur. Böylece varlık, hariçte varlığı olmayan aklî itibarlardan olduğu için kendisini meydana getiren bir illete ihtiyaç duymasa da mahiyetin kendisiyle vasıflanmasından dolayı bir illete ihtiyaç duyar. Bu illet ya zâtından başka bir şeydir ki o zaman zorunlu mahiyet (Allah'ın mahiyeti) varlıkla vasıflanmasında kendi zâtı dışında bir şeye muhtaç olması gerekir. Ya da mahiyetin aynısıdır ki bu durumda da mahiyetin kendi varlığından varlık bakımından önce gelmesi gerekir. Buna karşın; "Allah'ın zâtının varlık ile nitelenmesi zorunlu olduğuna, Allah'ın onunla nitelenmemesi câiz olmadığına göre burada herhangi bir illete ihtiyaç yoktur. Çünkü illete ihtiyaç duyuran şey, imkândır. İlletin işlevi ise eşit olan iki şeyden birini diğerine tercih etmektir. O halde burada iki eşit durum olmadığına göre illete ne gerek vardır. Allah'ın zâtı varlığını gerektirir demenin anlamı onun varlıkla nitelenmemesi câiz değildir demektir. Yoksa burada bir gerektirmenin, bir tesirde bulunmanın mevcut olması anlamında değildir." denilemez. Çünkü buna karşı biz de deriz ki; nitelenme zarûrî olarak bir sıfat ve mevsufa ihtiyaç duyduğundan kendi dışındakilerden tamamen bağımsız bir şekilde düşünülemez ki zorunlu olanın zâtına nisbetle zorunlu olduğu düşünülebilsin. O halde kendi olmaklığı bakımından nitelenme, meydana gelmesi veya gelmemesi câiz olan bir şeydir. Şu halde bu iki ihtimalden birini tercih ettirecek bir şeye muhtaçtır ki bu şey ya zâtının kendisidir ya da başkasıdır. Bu durumda yukarıda zikredilen iki mahzurdan biri kesin olarak ortaya çıkmaktadır."*

[١١٨] وأجيب عنه بوجوه ثلاثة: **الأوّل** ما ذكره صاحب **حكمة الإشراق** وهو أنّ الوجود لا يزيد في الخارج على الماهية الموجودة؛ بل زيادته عليها في الأذهان فقط. فهو اعتباري عقلي لا هوية خارجية، فلا علّة له في الخارج لا الماهيةُ ولا غيرُها حتى يلزم ما ذُكر من المحذور.

[١١٩] ورُدّ هذا الجواب بأنّ الوجود وإن لم يكن له هوية خارجية لكن للماهية اتّصاف به بحسب نفس الأمر. فهو وإن لم يحتج إلى علّة موجِدة له لكونه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج إلى العلّة باعتبار اتّصاف الماهية به. فتلك العلّة إمّا غيرُها فيلزم افتقار الماهية الواجبة في اتّصافها بالوجود إلى أمر خارج عن ذاته أو عينُها فيلزم تقدّمها على وجودها بالوجود. لا يقال ذات الواجب تعالى لمّا وجب اتّصافه بالوجود ولم يجز أن لا يتّصف به لم يكن هناك احتياج إلى علّة؛ إذ المحوجِ إلى العلّة هو الإمكان. فإنّ شأن العلّة[١] أن ترجّح أحد الطرفين المتساويين على الآخر. فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأيّ حاجة إلى العلّة. وما يقال إن الواجب هو الذي يقتضي ذاتُه وجودَه فمعناه أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود، لا أنّ هناك اقتضاءً وتأثيرًا. لأنّا نقول الاتّصاف ليس ممّا يُتصوّر أن يستغني عمّا عداه بالكلّية حتى يُتصوّر أن يكون واجبًا نظرًا إلى نفسه ضرورةَ احتياجه إلى موصوف وصفة. فهو من حيث هو هو لا يكون إلّا جائزًا حصولُه ولا حصولُه. فلا بدّ في[٢] ترجيح أحد جانبَي حصولِه ولا حصوله من مرجِّح إمّا بالذات[٣] أو غيرِها فيلزم أحد المحذورين قطعًا.

١ إ — هو الإمكان. فإنّ شأن العلّة.
٢ إ: من.
٣ س: الذات.

[120] Bu delile verilen cevapların **ikincisi ise** İmam Râzî'nin (rh.a.) cevabıdır. Bu cevap şöyledir: Varlığın illetinin varlık bakımından ma'lûlünden önce gelmesi gerektiğini kabul etmiyoruz. İlletin ma'lûlünden önce geldiğinde şüphe yoktur. Ancak eğer bu öncelik varlık bakımından ise bunu reddederiz. Zira mahiyetin, kendi varlığının illeti olması ve ondan varlık bakımından değil zât bakımından önce gelmesi neden câiz olmasın? Mümkün şeylerin mahiyetlerinin, varlıklarından, varlık bakımından önce gelmelerinin zorunlu olmamasına rağmen onların kâbil illetleri olduklarını görmüyor muyuz? Aksi halde bir şeyin var olmadan önce var olması gerekirdi. Eğer kâbil illetlerin öncelikleri varlıkları bakımından değilse; bu durumun fâiliyyet illetlerinde de aynı şekilde olması neden câiz olmasın?

[121] Eğer buna karşı; "onun mahiyetinin,[1] kendisi var olmadan önce, kendi varlığı üzerinde müessir olmasını câiz görüyorsanız bu mahiyetin var olmadan önce âlemin varlığı üzerinde de müessir olması neden câiz olmasın? O halde eserlerin varlığıyla müessirin varlığına delil getirilemez" **derseniz** bizde **deriz ki**; ikisi arasında fark olduğu zorunlu olarak aklın icabıdır. Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki var olmayan bir şey başkasına sebep olamaz ancak kendi varlığına sebep olabilir. **Bu cevap ise şöyle reddedilmiştir**: *"Aklın, ilk olarak, varlığın fâilini var olarak düşünmesi gerekir ki onun varlık veren olarak düşünülmesi mümkün olsun. Çünkü varlık vermek zorunlu olarak varlıktan sonra gelir. Kendinde var olmayan bir şeyin, ister kendisini var kılması ister kendisinden başkasını var kılması olsun, varlık vermesi asla tasavvur edilemez. O halde Allah'ın mahiyetinin, mahiyet olarak kendi varlığını gerektirmesi[4] câiz değildir. Kâbiliyet illeti ise varlık alandır. Varlık alanı ise akıl, varlıktan yoksun olarak düşünmelidir ki varlık almasını düşünebilmesi mümkün olsun. Çünkü var olan bir şeyin alınması, var olan bir şeyin varlığa getirilmesi kadar imkânsızdır. O halde varlığı kabul eden ve ondan varlığı alanın varlık bakımından varlıktan önce gelmeleri câiz değildir."*

1 Yani Allah'ın mahiyeti.
4 Allah'ın varlığını mahiyetine zâid olarak kabul eden kimsenin caiz gördüğü gibi.

[١٢٠] الوجه **الثاني** ما ذكره **الإمام الرازي** [رحمه الله] وهو أنّا لا نسلّم أنّ علّة الوجود تجب أن تكون متقدّمة على معلولها بالوجود؛ فإنّ العلّة لا شكّ في تقدّمها على المعلول. وأمّا أنّ هذا التقدّم بالوجود فممنوع. لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علّة لوجودها فتتقدّم عليه ذاتًا لا وجودًا؟ ألا يُرى أنّ ماهيات الممكنات عِللٌ قابليةٌ لوجوداتها مع أنّها لا يجب تقدّمها عليها بالوجود؟ وإلّا لزم وجود الشيء قبل وجوده. وإذا كان تقدّم العلّة القابلية لا بالوجود [١٨ب] فلم لا يجوز أن يكون الحال في العلّة الفاعلية أيضًا كذلك؟

[١٢١] فإن قلت: إذا جوّزتم أن يؤثّر ماهيته[١] قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز أن يؤثّر تلك الماهية قبل الوجود في وجود العالم؟ وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود[٢] المؤثّر. قلت: ضرورة العقل فارقة بينهما. فإنّا نعلم بالضرورة أنّ الشيء ما لم يوجَد لا يكون سببًا لوجود غيره، بخلاف ما إذا كان سببًا لوجود نفسه. ورُدّ هذا الجواب أيضًا **بأنّ الفاعل للوجود لا بدّ أن يلاحظ العقلُ له وجودًا أوّلا حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود؛ لأنّ مرتبة الإيجاد متأخّرة عن مرتبة الوجود بالضرورة. فإنّ ما لا[٣] يوجَد في نفسه لا يُتصوّر منه إيجادٌ قطعًا، سواء كان إيجادَ غيره أو إيجاد نفسه. فلا يجوز أن يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية[٤] لوجودها. وأمّا العلّة القابلية فهي[٥] مستفيدة للوجود. والمستفيد للوجود لا بدّ وأن يلاحظ العقل له الخلوّ عن الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود. وذلك لأنّ استفادة الحاصل محال كتحصيله. فلا يجوز أن يتقدّم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة.**

---

١ أي ماهية (س — ماهية) الواجب تعالى.
٢ إ — وجود.
٣ إ — لا.
٤ كما جوّزه من جعل وجوده زائدًا على ماهيته.
٥ إ: فهما.

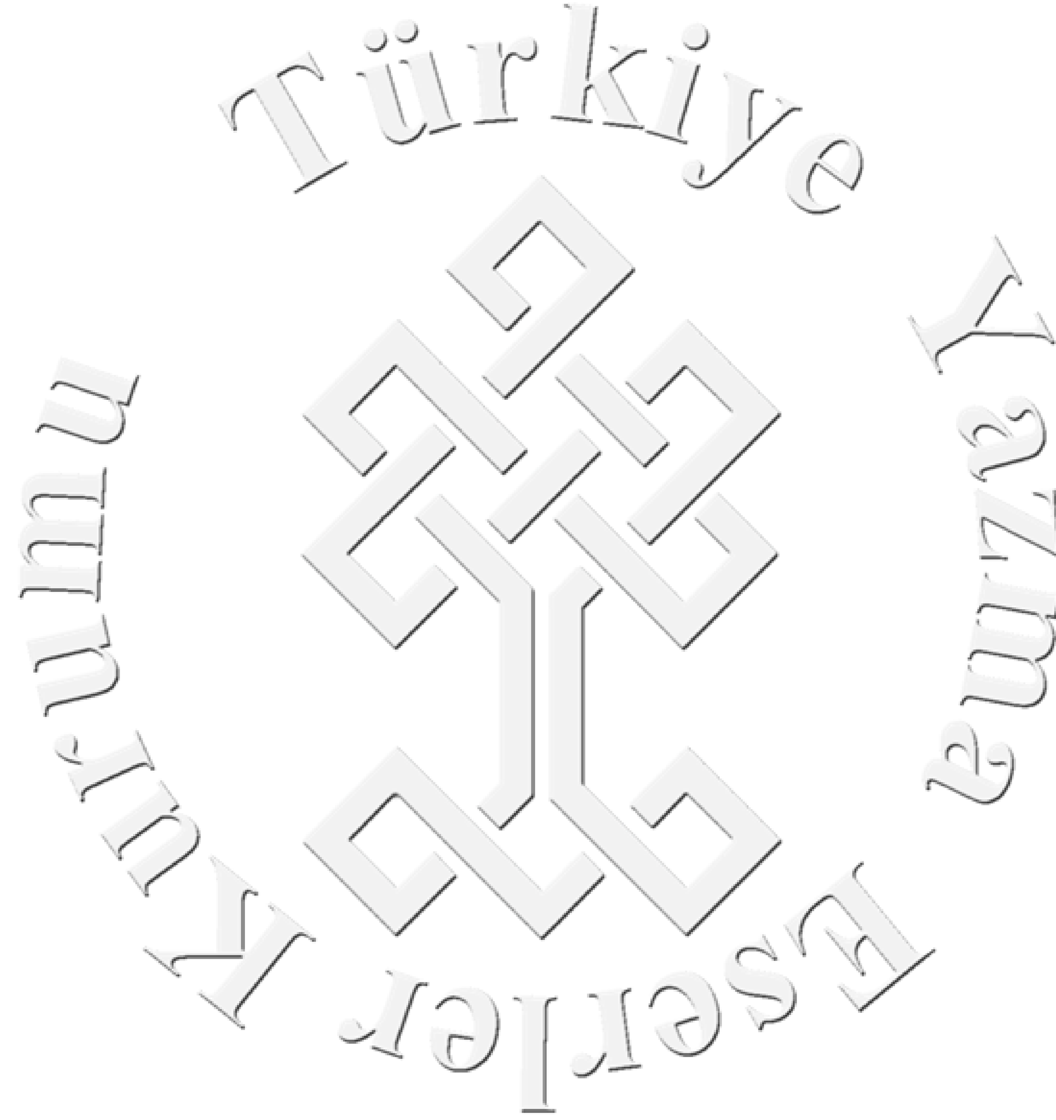
[122] Bu delile verilen cevapların **üçüncüsü ise** İmam Gazzâlî'nin (rh.a.) cevabıdır. Bu cevabın özeti ise **şöyledir:** Gazzâlî, Allah'ın varlığının ezelî olduğunu ve ezelî olanın varlığında müessir bir fâile ihtiyaç duymadığı görüşüne dayanarak; Allah'ın varlığının mahiyete zâid olduğu ve mahiyetle kâim olduğu kabul edildiğinde onun müessir bir fâile ihtiyacı olduğunu reddetti. Eğer filozoflar mümkün ve ma'lûl olanla, fâil illeti olan bir şeyi kastediyorlarsa bunu kabul etmiyoruz. Bundan başka bir şeyi kastediyorlarsa kabul ederiz, bunda imkânsızlık yoktur. Zira delil sadece illetler silsilesinin kesilmesine yöneliktir. Teselsülün kesilmesi ise varlığı zâtına zâid bir varlığın hakikati ile olur. **Gazzâlî'nin görüşü üzerine şunları söylüyorum:** daha önce geçen bahislerdeki incelemelerimizden öğrendiğin gibi, her nitelik, kendisinin dışındaki şeyler dikkate alınmaksızın bizzat kendisinde bir bağımsızlığa sahip değildir. Böyle olan her şey ise, kendisine nazaran meydana gelmesi veya meydana gelmemesi yönünden eşittir. Bundan dolayı bu nitelik, ister kadim ister hâdis olsun, kendisini meydana getirecek bir müessire muhtaçtır. Eğer buna karşı; "varlık itibarî bir şey olup hariçte bir tahakkuku yoktur ki bundan dolayı o şeyin zâtına nazaran meydana gelmesi veya gelmemesi tarafları eşit olsun ve böylece de bir fâile muhtaç olsun" **dersen,** biz de **deriz ki;** varlık her ne kadar yokluğu itibariyle bir fâile muhtaç değilse de, onun bir mahiyet için meydana gelmesi söz konusudur. Mahiyetin onunla nitelenmesi ise, nitelenmeyi mevcut kılması anlamında değil mahiyetin varlıkla nitelenmesini var kılması anlamında fâile ihtiyaç duyan bir şeydir. Eğer, "mahiyetin varlıkla nitelenmesi hâdis bir nitelenme ise fâile ihtiyacı gerektirir. Ezelî nitelenmenin bir fâile ihiyacı gerektirdiğini ise kabul etmeyiz" **derseniz** biz de **deriz ki:** Zorunlu olarak biliyoruz ki, bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesi, ister ezelî olsun isterse hâdis olsun, bu şeyin zâtının bu sıfatla nitelenmesini sağlayan bir şeye ihtiyaç duyar ki bu ya o şeyin zâtının kendisidir ya da zâtı dışında bir şeydir. Bunu reddetmek ise inat etmekten başka bir şey değildir.

[١٢٢] الوجه **الثالث** ما ذكره **الإمام الغزالي** (رحمه الله)[1] ومحصَّله منعُ كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجًا إلى فاعل مؤثّر بناءً على أنّه أزلي، والأزلي لا يحتاج إلى فاعل مؤثّر. فإن عنَوا بالممكن والمعلول أنّ له علّةً فاعليةً فلا نسلّم ذلك. وإن عنَوا غيره فهو مسلّم، ولا استحالة فيه؛ إذ الدليل لم يدلّ إلّا على قطع تسلسل العِلل. وقطعُه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجودها زائدًا على ذاته. وأورد عليه أنّه قد عرفت ممّا قدّمناه في المباحث السابقة أنّ كلّ وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له، وكلّ ما كان كذلك كان طرفا حصولِه ولا حصولِه بالنظر إليه على السواء. فيحتاج إلى فاعل يحصّله ضرورة سواء كان قديمًا أو حادثًا. فإن قلت: الوجود أمر اعتباري لا تحقّق له في الخارج حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظرًا إلى ذاته فيحتاج إلى فاعل. [١٩أ] قلنا: هو وإن لم يحتج في وجوده إلى فاعل لعدميته لكنّ حصوله للماهية واتّصاف الماهية به ليس بحيث يُستغنى عمّا يحصله لا على معنى أن يُجعل الاتّصاف موجودًا، بل على معنى أن يُجعل الماهية متّصفة بالوجود. فإن قلت: اتّصاف الماهية بالوجود اتّصافًا حادثًا يقتضي الاحتياج إلى الفاعل. وأمّا الاتّصاف الأزلي فلا نسلّم أنّه يقتضي الاحتياج إليه. قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ اتّصاف الشيء بالشيء سواء كان أزليًا أو حادثًا لا بدّ فيه من أمر يجعل الذات متّصفة بالصفة هو إمّا الذات أو غيره. ومنعه يُعدّ مكابرة.

---

١ س؛ م: رحم.

[123] Gazzâlî'nin 'delilin ancak illetlerin teselsülünü kesmeye delâlet ettiği ve teselsülün kesilmesinin ise varlığı mahiyetine zâid olan bir mevcut hakikatle olduğu' yönündeki sözüne gelince, **deriz ki:** Filozoflar, teselsülün kesilmesi delilinin, varlığın zâid bir şey olmadığına delâlet ettiğini iddia etmiyorlar. Aksine onlar bunu, teselsülü kesen varlığın ispatından sonra ikinci bir görüşle ispatlıyorlar. Şöyle ki; illetler silsilesini kesen bu şeyin varlığının mahiyetinin aynısı olması gerekir. Aksi takdirde varlık nitelenmesini zorunlu kılan bir illete ihtiyaç duyacaktır. Bu illet ya zâtın kendisi olur ki bu durumda zât varlık bakımından kendi varlığından önce gelmiş olur ya da zâtından başka bir şey olacaktır ki bu durumda da silsileyi kesen olmadığı ortaya çıkar.



[١٢٣] وقوله 'الدليل لم يدلّ إلّا على قطع تسلسل العِلل، وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجوده زائدًا عليها'. قلنا: هم لا يدّعون أنّ برهان قطع التسلسل يدلّ على عدم زيادة الوجود؛ بل يُثبتونه بنظر ثانٍ بعد إثبات مقطّع للسلسلة بأن يقال لا بدّ أن يكون وجود ذلك المقطّع[١] عين ماهيته؛ وإلّا لاحتاج إلى علّة موجبة للاتّصاف هي إمّا الذات فيتقدّم[٢] على وجودها بالوجود، أو غيرها فلا يكون مقطّعًا للسلسلة.

١ إ: القطع.
٢ إ: فتقدّم.

ON İKİNCİ FASIL

Filozofların İlk Olan Allah'ın Cisim Olmadığı Hakkındaki Açıklamalarında Âciz Bırakılmaları

[124] Cismaniyetin nefyedilmesi konusunda filozofların iki delili vardır: Bu delillerin **birincisi şudur:** *"Her cisim nicelik bakımından birbirine benzer cüzlere, ma'nevî (zihinsel) bakımdan ise madde ve sûrete bölünmek sûretiyle çoğalır. Zorunlu varlık ise ne nicelik bakımından ne de ma'na bakımından bölünebilir. Bundan dolayı cisim olan hiçbir şey zorunlu varlık olamaz. Bu ise "zorunlu varlık olan hiçbir şeyin cisim olmadığı" sözümüzün ters biçimidir ki varılmak istenen netice de budur. Bütün cisimlerin nicelik bakımından birbirine benzer cüzlere bölünmek sûretiyle çoğalmasına gelince bu açık bir şeydir. Her cismin ma'nevî bakımdan bir madde ve sûrete bölünmek sûretiyle çoğalması meselesi ise daha önce ilgili yerde açıklanmıştı. Zorunlu varlık ise ne nicelik bakımından ne de ma'na bakımından bölünebilir. Çünkü ister ma'na bakımından olsun ister nicelik bakımından olsun, bölünen bir şey ancak cüz'ü ile zorunlu olur. Cüz ise bütünden başka bir şeydir. Bu durumda bölünebilen bir şeyin, kendisiyle zorunlu olduğu şey kendisinden başka bir şeydir. Böylece O zâtı gereği zorunlu olmaz aksine varlığını ve gerekliliğini başkasından alacağından dolayı mümkün olur."*

[125] Bu delilin **cevabı ise şudur:** Cismin ma'nevî bakımdan madde ve sûrete bölünmesini kabul etmiyoruz. Bu konuda zikredilen delilin mufassal metinlerde açıklandığı üzere, bazı öncülleri çürütüldüğünden tam değildir. Aksine, filozofların üstadı Eflâtun'un da dediği gibi kendi olmaklığı bakımından cisim, duyuya benzer bir şekilde; ne madde ve sûretten ne de cüzlere bölünmeyen cüzlerden mürekkeptir ve basît bir şeydir. Cismin nicelik bakımından ölçülebilen cüzlere bölünmesi ise bilfiil bir bölünme değil sadece bilkuvve bir bölünmedir. Çünkü filozoflara göre basît cisim, bilfiil olarak ölçülebilen cüzlere bölünmeyen ancak bilkuvve[5] olarak cüzlere bölünebilen bitişik bir şeydir. Bu bölünme bakımından basît bir cisim cüzleriyle zorunlu olmaz. Çünkü cüzü onunla birlikte var değildir.

5 Yani bilfiil olarak bölünme onun özelliğidir. Örneğin bilfiil olarak iki parçaya bölündüğü zaman onlardan herbirisi basît, bitişik bir cisim olur. Bu parçada ise tekrar bilfiil bölünme söz konusu olmaz.

الفصل الثاني عشر

في تعجيزهم عن بيان أنّ الأوّل تعالى ليس بجسم

[١٢٤] والذي عوّل عليه الحكماء في نفي الجسمية وجهان: **الأوّل أنّ كلّ جسم متكثّر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة. وواجب الوجود[١] لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم. فلا شيء من الجسم بواجب. وينعكس إلى قولنا لا شيء ممّا هو واجب الوجود بجسم، وهو المطلوب. أمّا أنّ كلّ جسم متكثّر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة فظاهر. وأمّا أنّه متكثّرة بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة فلما تقرّر عندهم وبيِّن في محلّه. وأمّا أنّ واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم؛ فلأنّ الشيء المنقسم بالمعنى أو بالكم إنّما يكون واجبًا بما هو جزء له. والجزء غير الكلّ. فالشيء المنقسم إنّما يكون [واجبًا] بما هو غيره. فلا يكون [واجبًا] لذاته بل ممكنًا لكون وجوبه بالغير.**

[١٢٥] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّه منقسم بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة. وما ذُكر من الدليل عليه[٢] ليس بتامّ [١٩ب] لورود المنع على بعض مقدّماته كما بيّن في المفصّلات؛ بل هو أمر بسيط في نفس الأمر كما هو عند الحسّ غيرُ مركّب لا من الهيولى ولا من[٣] الصورة ولا من الأجزاء التي لا تتجزّى[٤] كما قال به عظيمهم **أفلاطون**. والانقسام بالكم إلى أجزاء مقدارية ليس انقسامًا بالفعل بل بالقوة فقط؛ لأنّ الجسم البسيط متّصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية بل بالقوة[٥] فقط. فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا[٦] الانقسام واجبًا بالجزء؛ لأنّ الجزء ليس بموجود معه.

---

١ إ — كبرى.
٢ إ — عليه.
٣ س؛ م — لا من.
٤ س؛ م: يتجزى.
٥ أي من شأنه أن ينقسم بالفعل. فإذا انقسم بالفعل إلى شقّين مثلًا يكون كلٌّ منهما جسمًا بسيطًا متّصلًا واحدًا لا انقسام فيه بالفعل أيضًا.
٦ إ: هذه.

[126] Bu delillerin **ikincisi ise şudur:** *"Mahiyeti itibariyle bir cismin nev'ine ortak başka cisimlerin bulunması zaruri değildir. -Çünkü cisimler içinde feleklerin cirimleri gibi birçok şahsı olan, bir nev'i olmayan cisimler de vardır. Çünkü feleklerden herbirinin hakikati bir diğerinin hakikatinden farklıdır.- Ancak cisimlerin cüzleri olan cismanî uzamlar*[1] *nev'î tabiatta müşterektirler. Çünkü cismanî uzam birleşik nev'î tabiattır. Her cismanî uzamla birlikte aynı nev'den başka şeyler bulunur. Kendi nev'inden başka şeyler bulunan herşey ma'lûldür. Çünkü hâricî varlık bakımından müteaddit tabiatlar ma'lûl olurlar. Onun hariçteki taaddüdü zâtı bakımından değil zâtından başkası bakımındandır. O halde bütün cisimler ma'lûldür. Çünkü cüz'ün ma'lûl olması bütünün de ma'lûl olmasını gerektirir. Ma'lûlden meydana gelen hiçbir şey ise zorunlu varlık olamaz. O halde cisim olan hiçbir şey zorunlu varlık olamaz. Bu ise 'varlığı zorunlu olan hiçbir şey cisim olamaz' sözümüzün ters biçimidir ki varılmak istenen netice de budur."*

[127] Bu delile verilen cevap ise şudur: Biz onların dediği gibi cismanî uzamın nev'î/türsel tabiat olduğunu kabul etmiyoruz. Zira bazı cisimlerdeki cismanî uzamın, diğer cismanî uzamlardan hakikati bakımından farklı olması ve salt cismanî uzamın onlara kıyasla nev' değil, cins veya araz-ı 'âm (genel araz) olması neden mümkün olmasın? Çünkü filozoflar onun nev'î bir tabiat olduğunu açıklayan güvenilir bir şey söylememişlerdir. Bu hususta *İbn Sînâ* şunları zikretmiştir: *"Bütün cisimlerin cismanî uzamının tabiatının nev'î tabiat olduğudur. Çünkü bir cisimselliğin başka bir cisimsellikten farklılaşması, birinin soğuk diğerinin sıcak ya da birinin unsûrî (maddî) diğerinin ise felekî (semavî) tabiata sahip olmasındandır. Bunlar ise cisimselliğe ilişen hâricî şeylerdir. Böylece cisimsellik hâricî varlıkta var olan bir şeydir; felekî tabiat ise varlık bakımından kendisinden farklı olan cisimsel tabiata haricî varlıkta izâfe olmuş başka bir şeydir. Miktarda ise durum bunun aksinedir.*

---

1 Yani, üç yönlü uzanan cevher olan cismanî sûretler.

[١٢٦] الوجه الثاني أنّ كلّ جسم وإن لم يلزم أن يوجَد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته – إذ من الأجسام ما ليس له نوع متعدّد الأشخاص كأجرام الأفلاك، فإنّ حقيقة كلٍّ منها مخالِفة لحقيقة الآخر – لكنّ الامتدادات[١] الجسمانية التي هي أجزاء الأجسام متشاركة في الطبيعة النوعية؛ لأنّ الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصَّلة. وكلّ امتداد جسماني يوجَد شيء آخر من نوعه. وكلّ ما يوجَد شيء آخر من نوعه فهو معلول؛ لأنّ الطبيعة المتعدّدة في الخارج تكون معلولة؛ لأنّ تعدّدها في الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها. فكلّ جسم معلولٌ؛ لأنّ كون الجزء معلولًا يستلزم كون الكلّ معلولًا. ولا شيء[٢] من المعلول بواجب الوجود. فلا شيء من الجسم بواجب الوجود. وينعكس إلى قولنا لا شيء من واجب الوجود بجسم، وهوالمطلوب.

[١٢٧] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ الامتداد الجسماني طبيعة نوعية. ولم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني في بعض الأجسام مخالفًا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسًا أو عرضًا عامًّا بالقياس إليها لا نوعًا؟ فإنّهم لم يذكروا لبيان كونه طبيعة نوعية شيئًا يُعتدّ به. وما ذكره الشيخ من أنّ طبيعة الامتداد الجسماني لجميع الأجسام طبيعة نوعية؛ لأنّ الجسمية إذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لأجل أنّ هذه حارّة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية. وهي أمور تلحق الجسمية من خارج. فإنّ الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف [٢٠أ] هذه الطبيعة في الخارج إلى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار

١ أي الصور (إ: صورة) الجسمية التي هي جوهر ممتدّ في الجهات الثلاث.
٢ إ — كبرى.

Zira miktar,[1] *çizgi (hat) veya yüzey (sath) bakımından türselleşmedikçe kendinde birleşik bir şey değildir. Çünkü miktarlık başka bir varlık, çizgilik başka bir varlık değildir. Bilakis çizgiliğin kendisi, miktarlığın yüklendiği şeydir. O halde cisimlik, farzedilebilecek herşeyle beraber-herşeye rağmen- takarrur etmiş (karar kılmış) bir şeydir ki bu herhangi bir ziyade olmaksızın sadece cisimliktir. Miktar ise sadece miktar değildir. Aksine boyut, yüzey ya da cism-i talimî şeklinde karar kılmış bir zât olarak var olması için fasıllarının olması gerekir. Başkası ile farklılığı fasıllarla olmayan ancak haricî şeylerle farklılık arz eden her şey*[3] *nev'î tabiattır."* Bu görüş ise tam değildir.

[128] Çünkü biz farzedilen her şeyle birlikte, cisimliğin karar kılmış bir şey; yani sadece cismiyet olduğunu kabul etmiyoruz. Cisimsel tabiatın da, miktar gibi, ancak kendisine kendisinden önce gelen fasıllar ilave edildikten sonra varlığı tasavvur edilebilen müphem bir şey olması ve bu fasıllarla türselleştikten sonra kendisine bu fasılların dışında olan şeylerin ilave edilmesi neden câiz olmasın? Onun (İbn Sînâ) farklılığın haricî şeylerle olduğu görüşü kabul edilse de bu farklılaşmanın sadece ona hasredilmesi reddedilir. Yine, zâtları bakımından müşterek olmayan farklı tabiatların olması ve bu tabiatlardan bazısının diğer bazısından ayrılmaları fasıllar bakımından değil, zâtları bakımından olması ve; haricî varlıkta birbirlerinden farklı olmaları da hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olmalarına bağlı olması neden câiz olmasın?

[129] Eğer denilirse ki; "Allah'ın cisim olmadığına dair zikredilen iki delilin tam olmadığını kabul edelim; ama burhân, Allah'ın âlemdeki mümkünler silsilesini kesen olduğuna ve onların bir fâil illeti olduğuna delâlet etmektedir. Cismin bu silsilenin fâil illeti olması câiz değildir. Çünkü cisim ve cisme ilişen arazlar ancak kendisine nisbetle özel bir konumu olan kâbil üzerinde etkide bulunabilir. Örneğin ateş her şeyi ısıtmaz; sadece kendine nisbetle belli bir konuma sahip ve kendisinin cirmi ile buluşan şeye tesir eder. Aynı şekilde güneş de her şeyi aydınlatmaz aksine karşısında olan şeyi aydınlatır.

---

1 Yani altında boyut, yüzey ve cism-i ta'limî şeklinde üç tür bulunan bir cinstir.

3 "Cisimlik özelliğine dışarıdan bitişen şeyler" ifadesiyle irtibatlı.

الذي[١] هو في نفسه ليس شيئًا محصّلا ما لم يتنوّع بأن يكون خطًّا أو سطحًا، إذ ليس المقدارية موجودًا والخطية موجودًا آخر؛ بل الخطية نفسُها هي المقدارية محمولةً[٢] عليها. فالجسمية، مع كلّ شيء يُفرض، شيء متقرّر هو جسمية فقط من غير زيادة. وأمّا المقدار فليس مقدارًا فقط بل لا بدّ من فصول حتى يوجَد ذاتًا متقرّرة إمّا خطًّا أو سطحًا أو جسمًا تعليميًا. وكلّ[٣] ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام.

[١٢٨] لأنّا لا نسلّم أنّ الجسمية مع كلّ شيء يُفرض شيءٌ متقرّر هو جسمية فقط. لم لا يجوز أن يكون الطبيعة الجسمية أمرًا مبهمًا كالمقدار لا يُتصوّر وجودها إلّا بأن ينضمّ إليها فصول مقدِّمة لها وبعد تنوّعها بها ينضمّ إليها أمور خارجة عنها.[٤] وما ذكره من الاختلاف بالأمور الخارجية مسلَّم، ولكنّ انحصار اختلافها فيه ممنوع. وأيضًا لم لا يجوز أن يكون طبايع متخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعًا لاختلاف حقايقها.

[١٢٩] فإن قلت: هبْ أنّ ما ذُكر من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غيرُ تامّ، لكنّ البرهان قد دلّ على كون الواجب مقطِّعًا لسلسلة الممكنات وعلّة فاعلية لها. والجسم لا يجوز أن يكون فاعلًا لها؛ لأنّ الجسم وما يحلّ فيه من الأعراض إنّما يؤثّر في قابل له وضْع مخصوص بالنسبة إليه. فإنّ النار لا تسخِّن أيّ شيء اتّفق؛ بل ما كان ملاقيًا لجرمها [أو كان له وضْع خاصّ بالنسبة إليها. وكذلك الشمس لا تُضيء كلّ شيء؛ بل ما كان مقابلًا لجرمها].

---

١ الذي هو جنس تحته ثلاثة أنواع: الخطّ والسطح والجسم التعليمي.
٢ إ: محمولية.
٣ مرتبط بقوله وهي أمور تلحق الجسمية من خارج.
٤ إ — عنها.

Bu öncül, yani cismin ve cisme ilişen şeylerin ancak cisme nisbetle özel bir konuma sahip bir kâbil üzerinde etkide bulundukları öncülü, zarûridir. Bu konuda zikredilen cüz'î örnekler ise sadece konuya dikkat çekmek için olup, cisimler ve cisimlerin hallerini etkileri bakımından tümevarımsal (istikrâî) olarak gösterirler. Ma'lûller ise var olmadan önce, kendilerinin fâili olduğu farz edilen cisme nisbetle muayyen bir konumda olmazlar. Zira varlığı olmayanın zorunlu olarak konumu da yoktur. O halde Zorunlu Varlık cisim olamaz. Çünkü mümkünler silsilesinin, daha önce zikredilen delillerde geçtiği üzere, bir yerde son bulması için Zorunlu'nun ilk ma'lûl için müstakil bir sebep olması gerekir. "

[130] Buna karşı biz **de deriz ki**: Cismin ve cisme ilişen arazların ancak cisme nisbetle muayyen bir konumu olan bir kâbil üzerinde etkide bulunabilecekleri iddiasını kabul etmiyoruz. Bunun zorunlu olduğu iddiası ise zaten duyulmuş/ciddi bir şey değildir. Etkileri bakımından cisimlerin durumlarının genellemelerine dair zikredilenler ise, genel olamayacak eksik bir tecrübedir ve bundan dolayı da genel bir kaide olarak delil gösterilemezler.

وهذه المقدّمة -أعني عدم تأثير الجسم وما يحلّ فيه إلّا في قابل له وضْع خاصّ بالنسبة إليه- ضرورية. وما ذُكر من الأمثلة الجزئية إنّما هو التنبيه عليها باستقراء الأجسام وأحوالها في تأثيراتها. والمعلولات قبل وجودها لا وضْع لها بالنسبة إلى جسم يُفرض فاعلًا فيها؛ إذ ما لا وجود له لا وضْع له ضرورة. فلا يكون الواجب جسمًا؛ لأنّ الواجب لا بدّ وأن يكون علّة مستقلّة لمعلول الأوّل من سلسلة الممكنات حتى ينقطع التسلسل به لما مرّ من البرهان.

[١٣٠] قلنا: لا نسلّم أنّ الجسم وما يحلّ فيه من [٢٠ب] الأعراض لا يؤثّر إلّا في قابل له وضْع مخصوص بالنسبة إليه. ودعوى الضرورة غير مسموعة. وما ذُكر من استقراء أحوال الأجسام في تأثيراتها تجربةٌ ناقصة غير شاملة، فلا تكون حجّة على قاعدة كلّية.

ON ÜÇÜNCÜ FASIL

Filozofların Allah'ın Kendisinden Başkasını Küllî Bir Şekilde Bildiğine Dair Görüşlerinde Âciz Bırakılmaları

[131] Filozofların bu hususta birçok delilleri vardır. Birinci delil: *Allah maddeden[1] ve maddeye ilişen şeylerden[2] mücerred, kendi kendisi ile kâim bir varlıktır. Bu şekilde mücerred olan her varlığın makûl olması mümkündür. Makûl olması mümkün olan her varlığın, mücerred ve kendisiyle kâim olduğunda aynı zamanda akleden olması da mümkün olur. Allah'ın maddeden ve maddeye ilişen şeylerden mücerred olmasına gelince; bu, Allah'ın cisim ve cismanî olmadığının ispat edilmesi ile ortaya çıkmıştır. Bu şekilde olan her mücerredin makûl olması mümkündür. Çünkü bu mücerredin zâtı, konum bakımından birbirinden farklı cüzlere bölünmeyi gerektiren hâricî varlıktaki madde sebebiyle bir şeye ilişen cüz'î arazlardan münezzehtir. Bu durum ise akletmeye engeldir. O halde bu şey bundan mücerred olursa o şeyin makûl olmasına bir mâni kalmaz. Bilakis onun makûl olmasını mümkün kılacak başka herhangi bir şeye ihtiyaç göstermeksizin kendinde akledilebilir olması söz konusudur. Şayet akledilmiyorsa bu akleden ile ilgili bir şeydir.*

[132] *Makûl olması mümkün olan her şeyin, mücerred ve kendi kendisiyle kâim olduğunda aynı zamanda akleden olmasının mümkün oluşuna gelince; bu durum, makûl olması mümkün olan her şeyin[6] başka bir şey ile de makûl olmasının mümkün olmasından kaynaklanır. Başka bir şey ile makûl olması mümkün olan her şey,[7] kendi kendisiyle kâim, mücerred bir şey ise akleden olması da mümkündür.*

[133] *Bu kıyasın küçük öncülü şudur: Akledilmesi mümkün olan her şeyin taakkulu, kendisi hakkında varlık, vahdet/birlik ve buna benzer genel durumlarla (umûr-ı âmme) hüküm verilmesinden ayrılmasını imkânsız kılar. Bir şey hakkında başka bir şeyle hüküm vermek her iki şeyin birlikte tasavvurunu gerektirir. Şu halde özetle, akledilebilir olan her şeyin, aynı zamanda başka bir şeyle akledilebilir olması da mümkündür.*

---

1 Yani heyûlâ.
2 Yani sûret. Maddeden kasıt heyûlâ ve ilişenlerden kasıt ise sûrettir.
6 Küçük öncül.
7 Büyük öncül.

الفصل الثالث عشر

في تعجيزهم عن القول بأنّ الأوّل تعالى يعلم غيره بنوع كلّي

[١٣١] ولهم فيه مسالك: **الأوّل أنّه تعالى مجرّد عن المادّة[١] ولواحقها[٢] قائم بنفسه. وكلّ مجرّد كذلك يصحّ أن يكون معقولًا. وكلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون[٣] عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمًا بنفسه. أمّا أنّه تعالى مجرّد عن المادّة ولواحقها فلِما ثبت من أنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني. وأمّا أنّ كلّ مجرّد كذلك يصحّ أن يكون معقولًا فلأنّ ذاته منزّهة[٤] عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادّة في الوجود الخارجي[٥] المقتضية للانقسام إلى الأجزاء المتباينة في الوضع. وهي المانعة من التعقّل. فإذا كان مجرّدًا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولًا؛ بل يكون في نفسه صالحًا لأن يُعقل من غير احتياج إلى عمل يُعمل به حتى يصير معقولًا. فإن لم يُعقل كان ذلك من جهة العاقل.**

[١٣٢] وأمّا أنّ كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدا قائمًا بنفسه فلأنّ كلّ[٦] ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره. وكلّ[٧] ما يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمًا بنفسه.

[١٣٣] أمّا الصغرى فلأنّ كلّ ما يصحّ أن يُعقل فتعقّله يمتنع أن ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الأمور العامّة. والحكم على شيء بشيء يقتضي تصوّرَهما معًا. فإذن كلّ ما يصحّ أن يُعقل يصحّ أن يُعقل مع غيره في الجملة.

---

١ م؛ س + أي الهيولى.
٢ م؛ س + أي الصورة؛ إ + المراد من المادّة الهيولى ومن اللواحق الصورة.
٣ إ — معقولًا وكلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون.
٤ إ: مجرّد.
٥ إ: الخارج.
٦ صغرى.
٧ كبرى.

Kıyasın büyük öncülü ise şudur: Başka bir şeyle makûl olması mümkün olan her şeyin, başka[1] bir makûlle bitişik olması da mümkündür. Zira bir şey başka bir şeyle makûl olduğunda, akledici güçte ikisi birlikte yerleşmiş bulunurlar. Ve bu şey, birlikteliğin taraflarından her birinin yekdiğerine mukareneti uyarınca ötekine mukarin/bitişik olur. Çünkü başka makûllerle bitişmesi mümkün olan her şeyin, kendi kendisiyle kâim ve mücerred olduğunda aynı zamanda akleden olması da mümkündür. Zira başka makûllerle ile bitişmesi[2] mümkün olan şey, hâricî olarak var olduğunda, aynı zamanda kendi kendisiyle kâim ise bu başka şey ile bitişik[3] olması da mümkün olur. Çünkü mutlak olarak bitişik olma sıhhati, akılda bitişik olma sıhhatine bağlı değildir. Zira mutlak olarak bitişik olmanın sıhhati, mutlak olarak bitişik olmanın istidâdıdır. Mutlak olarak bitişik olmanın istidâdı ise, mutlak olarak bitişik olma durumundan önce gelir. Mutlak olarak bitişik olma durumu ise, akılda bitişik olmadan önce gelir. Zira daha genel olan daha özel olandan önce gelir. Bir şeyi önceleyen şeyi önceleyen şey, bu şeyi de önceler. Şu halde, mutlak olarak bitişik olmanın sıhhati, akılda bitişik olmadan önce gelir. Şayet bu önceleme akıldaki öncelemeye bağlı olsa devr lazım gelir.

[134] *Öyleyse mutlak olarak bitişik olmanın sıhhati akılda bitişik olmaya bağlı değildir. O halde zâtıyla kâim olarak hâricî bakımdan var olduğunda,[4] mutlak olarak bitişik olma[5] sıhhati onun için sabit olur. Bu durumda makûl, onda[6] ancak hâllin (yerleşenin) mahalde husûlü şeklinde hâsıl olur. Çünkü kendi kendisiyle kâim olduğunda, onun başka bir şeyle bitişik olması, ona hulûl etmesi veya bu ikisinin üçüncü bir şeye birlikte hulûl etmeleri imkânsızdır. Hâlbuki bitişik olma bu üçlüyü kapsar. Eğer bu durumlardan (ilk) ikisi imkânsız ise, sıhhatin/imkânın üçüncüye nisbetle olduğu ortaya çıkar. Bu ise bir mahallin[7] kendisine hulûl eden bir şeyle bitişik olması gibi, başka bir makûl ile bitişik olma sıhhatidir.[8]*

---

1 Bu ise, bu başkasıdır.
2 Yani akılda bitişiklik.
3 Mutlak bitişklik olması bakımından mutlak bitişmedir. Bu önermedeki iddia; mutlak olarak bitişik olma imkânının akılda bitişik olma sıhhatine bağlı olmadığıdır. Bunun için "Çünkü bitişik olmanın imkânı vd." sözüyle buna sebep göstermiştir.
4 Yani mutlak bitişiklik yoluyla başka bir şeyle bitişebilecek olan şey.
5 Akıldaki bitişik olma durumlarına bağlı olmaksızın.
6 Yani mutlak bitişiklikle başkasıyla bitişik olma durumunda.
7 Yani zâtıyla kâim olan bir mahal.
8 Yani mutlak bitişiklik imkânı.

وأمّا الكبرى فلأنّ كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون مقارنًا لمعقول آخر؛[١] لأنّ الشيء إذا كان معقولًا مع غيره كانا معًا حالّين في القوة العاقلة فيكون مقارنًا له مقارنةَ أحد الحالّين للآخر. وكلّ ما يصحّ أن يكون مقارنًا لغيره من المعقولات يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمًا بنفسه؛ لأنّ كلّ ما يصحّ أن يكون مقارنًا[٢] لغيره من المعقولات فإنّه إذا وُجد في الخارج وهو قائم بذاته يصحّ مقارنته[٣] لذلك الغير؛ لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لا تتوقّف على المقارنة في العقل؛ إذ هي استعداد [٢١أ] المقارنة المطلقة. واستعداد المقارنة المطلقة متقدّم على المقارنة المطلقة، وهي متقدّمة على المقارنة في العقل؛ لأنّ الأعمّ متقدّم على الأخصّ والمتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء. فصحّة المقارنة المطلقة متقدّمة على المقارنة في العقل. فلو توقّفت هي عليها يلزم الدور.

[١٣٤] فإذن صحّة المقارنة المطلقة غير متوقّفة على المقارنة في العقل. فإذا وُجد[٤] في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحّة المقارنة المطلقة[٥] ثابتة له. وهي حينئذٍ لا يمكن إلّا بأن يحصل فيه[٦] المعقول حصولَ الحالّ في المحلّ. وذلك لأنّه إذا كان قائمَ الذات امتنع أن يكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما في ثالث. والمقارنة منحصرة في هذه الثلاثة. فإذا امتنع اثنتان منهما تعيّن أن تكون الصحّة[٧] بالنسبة إلى الثالثة. وهي صحّة مقارنته للمعقول الآخر مقارنةَ المحلّ[٨] للحالّ.

---

١ وهو ذلك الغير.
٢ أي في العقل.
٣ مقارنة مطلقة من حيث هي كذلك، ففي هذه المقدّمة دعوى عدم توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل، فلهذا علّلها بقوله: لأنّ صحّة المقارنة إلى آخره.
٤ أي ما يصحّ أن يكون مقارنًا لغيره مقارنة مطلقة.
٥ من غير توقّف على مقارنتهما في العقل.
٦ أي في المقارن لغيره مقارنةً مطلقةً.
٧ أي صحّة المقارنة المطلقة.
٨ قائم بذاته.

[135] *O halde akledilmesi mümkün olan her şey, hâricî olarak var olduğunda ve kendi kendisiyle kâim mücerred olduğunda, hulûl edenin mahalli ile bitişik olması gibi başka bir makûlün ona bitişmesi sabit olur. Böyle olan her şeyin ise bu başkasını akleden olması da mümkündür. Zira bu başkasını akletmenin anlamı, bu başkasının zâtı ile kâim olan mücerred varlıkla, bir hulûl edenin mahalli ile bitişik olması gibi, bitişik olmasından başka bir şey değildir. O halde başka bir şeyi akletmesi mümkün olan her mücerredin, bu başka şeyi akletmesi mümkün ise, onu akletmesi bilfiil olarak olur. Çünkü değişme*[1] *ve hâdis olma, daha önce bildiğin gibi, ancak maddeye bağlı olan şeylerdendir.*

[136] Bu delilin cevabı şudur: Her mücerredin akledilir olmasının mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun beyanı için zikredilen şeyler ise; -akletmeye mani olan şeyin, ancak madde ve onun ilişenleri olduğu ve bunların mücerred varlıkta bulunmadığı- reddedilme durumundadırlar. Nitekim akletmeye mani olan şeyin madde[2] sebebiyle ilişen cüz'î arazlardan başka bir şey olması neden câiz olmasın? Zira bu engelin maddeye inhisar ettirilmesinin delili nedir? Eğer söz konusu bu durumu kabul etsek bile, başkasıyla makûl olması mümkün olan her şeyin, kendi kendisiyle kâim mücerred olduğunda, aynı zamanda akleden olmasının da mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun açıklanması ile ilgili zikredilenler ise tam değildir. Çünkü mutlak olarak bitişik olma sıhhatinin, akılda bitişik olmaya bağlı olmasının reddedilmesi, bu mücerred varlığın kendi kendisiyle kâim olarak hâricî bakımdan var olduğunda, başka bir akledilirle bitişik olmasının sıhhatini gerektirmez. Çünkü onun aklî varlığının bitişik olma sıhhatinin şartı olması câizdir. Zira bu mücerred varlığın mahiyeti zihnî varlık ve hârici varlık bakımından bir ise de,[3] zihnî ve hâricî varlıklar birbirinden farklıdırlar. O halde zihni varlığın, bitişik olma sıhhatinin şartı olması câizdir. Bu durumda da kendi kendisiyle kâim olarak hâricî bakımdan var olduğunda bu mücerred varlığın şartı mevcut olmadığı için ikisi arasında bitişiklik doğru olmaz.

---

1 Ki bu akletmeye engel olan şeylerdendir.

2 Yani heyûlâ.

3 Varlığı zihinde olması durumunda onun başka bir mahiyeti yoktur. Ancak zihnî arazları vardır; zihnî varlığa ilişen olması da bu kabildendir. Böylece zihnî varlığın şöyle olması câizdir vd.

[١٣٥] فثبت أنّ كلّ ما يصحّ أن يُعقل فإذا وُجد في الخارج وكان مجرّدًا قائمًا بنفسه يصحّ أن يقارنه معقول آخر مقارنةَ الحالّ لمحلّه. وكلّ ما كان كذلك يصحّ أن يكون عاقلًا لذلك الغير؛ إذ لا معنى لتعقّل ذلك الغير إلّا مقارنةَ ذلك الغير للموجود المجرّد القائم بالذات مقارنة الحالّ للمحلّ. فكلّ مجرّد يصحّ أن يكون عاقلًا لغيره. وإذا صحّ أن يكون عاقلًا له كان عقله له حاصلًا بالفعل؛ لأنّ التغيّر[1] والحدوث من توابع المادّة كما عرفتَ.

[١٣٦] وجوابه أنّا لا نسلّم كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولًا. وما ذُكر لبيانه من أنّه لا مانع من التعقّل إلّا المادّة ولواحقها وهي منتفية عن المجرّد ففي محلّ المنع. ولم لا يجوز أن يكون للتعقّل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادّة؟[2] وما الدليل على انحصار المانع فيها؟ ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أنّ كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان [مجرّدا] قائمًا بنفسه. وما ذُكر في بيانه فغير تامّ؛ لأنّ انتفاء توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحّة كونه مقارنًا لغيره إذا وُجد في الخارج قائمًا بذاته لجواز أن يكون وجوده العقلي شرطًا لصحّة المقارنة. فإنّ ماهية المجرّد وإن كانت[3] متّحدة في الذهن [٢١ب] والخارج إلّا أنّ الوجود الذهني والخارجي متخالفان. فيجوز أن يكون الوجود الذهني شرطًا لصحّة المقارنة. فلا يصحّ المقارنة بينهما إذا كان المجرّد موجودًا في الخارج[4] قائمًا بذاته لانتفاء شرطها.

١ من الأمور المانعة من التعقّل.
٢ أي الهيولي.
٣ فليس لها ماهية أخرى حالَ كونها في الذهن إلّا أنّ لها عوارض ذهنية من جملتها كونها ملحوقة للوجود الذهني فيجوز أن يكون الوجود الذهني إلخ.
٤ م؛ إ — في الخارج.

[137] Eğer buna karşı; "aklî varlık mutlak bitişik olma sıhhatinin şartı olursa bu durumda aynı şekilde devr gerekir. Çünkü bitişik olma sıhhatinin şartı olan her şey, bitişik olmanın varlığının da şartıdır. O halde eğer aklî varlık, mutlak bitişik olma sıhhatinin şartı olursa, aynı şekilde bitişik olmanın varlığının da şartı olur. Zira aklî varlık mutlak bitişik olmadan daha hususîdir. Çünkü o makûlun akledenle bitişik olmasıdır. Daha umûmî olanın bir şeyle[2] şartlanması, daha husûsî olanın da bu şeyle[3] şartlanmasını gerektirir.[4] O halde aklî varlık, ki bu husûsî bir bitişik olmaklıktır, kendi kendisiyle şartlanmış olur. Bu durumda akıldaki mücerred varlığın, kendisi ile başka bir şey arasındaki mutlak bitişik olma sıhhatinin şartı olması câiz olmaz. Bitişik olma ise ancak bu mücerred varlığın hâricî olarak var olmasıyla câiz olur" **dersen;**

[138] Buna karşı deriz ki; aklî varlığın mutlak olarak bitişik olma sıhhatinin şartı olmasından kastedilen şey, ister akledenle bitişiklik olsun, ister makûlle bitişiklik olsun, aklî varlığın, mücerred varlığa nisbetle bitişik olmanın hakkında kullanıldığı her şeyin şartı olması demek değildir ki yukarıda zikredilen mahzur lazım gelsin. Aksine bundan kastedilen şey, mücerred varlık ile onunla akılda bir araya gelen diğer makûl arasındaki mutlak bitişik olmanın, bu mücerredin akıldaki varlığı ile şartlanmış olmasıdır. Bu mücerred varlık ile yukarıda zikredilen diğer makûl arasında mutlak bitişik olmanın mücerred varlığın akıldaki varlığı ile şartlanmış olması, akıldaki mücerred varlık ile onu akleden arasında bitişik olmanın onunla şartlanmasını gerektirmez[6] ki bundan dolayı[7] bir şeyin kendi kendisiyle şartlanmasının mahzuru lazım gelsin.

2 Aklî varlık.
3 Aklî varlık.
4 Çünkü daha husussî olan, daha umumî olanı zımnen içerir.
6 Bunun benzer şekli şudur: Canlıların dış dünyadaki varlıkları canlılığın türlerinden bir türün varlığıyla şartlanmıştır. Örneğin insan ancak canlılığın içeriğinde gerçekleşebilir. Bu durumda ise, kendisine canlı demenin doğru olduğu insanın varlığının kendisiyle şartlanmış olması gerekmez. Çünkü bundan maksat canlıların (canlılıkla) şartlanmış olduğudur. Yoksa bundan maksat insan ve onun dışındaki türlerden kendisinden canlı olarak bahsedilen her bir varlığın onunla şartlanmış olduğu değildir ki söz konusu edilen bu durum gerekli olsun.
7 Yani mücerredin akıldaki varlığıyla.

[١٣٧] فإن قلت: لو كان الوجود العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة لزم الدور أيضًا؛[1] لأنّ كلّ ما هو شرط لصحّة المقارنة فهو شرط لوجودها. فلو كان الوجود العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة كان شرطًا لوجودها أيضًا. والوجود العقلي أخصّ من مطلق المقارنة؛ إذ هو مقارنة المعقول للعاقل. واشتراط الأعمّ بالشيء[2] يستلزم[3] اشتراط الأخصّ[4] به. فيكون الوجود العقلي وهو المقارنة المخصوصة مشروطًا بنفسه. وإذا لم يجز كون وجود المجرّد في العقل شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة بينه وبين الغير جازت المقارنة إذا كان المجرّد موجودًا في الخارج.

[١٣٨] قلنا: ليس المراد بكون[5] الوجود العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة أن يكون الوجود العقلي شرطًا لكلّ ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة إلى المجرّد سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل أوالمعقول حتى يرد ما ذُكر؛ بل المراد أنّ المقارنة المطلقة بين المجرّد والمعقول الآخر الذي اجتمع معه في العقل مشروطة بوجود المجرّد في العقل. ولا يلزم[6] من اشتراط المقارنة المطلقة بين المجرّد والمعقول المذكور بوجود المجرّد في العقل اشتراط المقارنة بين المجرّد والعاقل في العقل بذلك[7] حتى يلزم اشتراط الشيء بنفسه.

---

١ إ — أيضًا.
٢ وجود عقلي.
٣ لأنّ الأعمّ متحقّق في ضمن الأخصّ.
٤ وجود عقلي.
٥ إ: يكون.
٦ ونظيره أنّ وجود الحيوان في الخارج مشروط بوجود نوع من أنواعه كالإنسان مثلًا لعدم تحقّقه إلّا في ضمنه. ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود الإنسان الذي يصدق عليه الحيوان مشروطًا بنفسه؛ لأنّ المراد أنّ وجود الحيوان مشروط به لا أنّ كلّ ما يطلق عليه الحيوان من الإنسان وغيره من الأنواع مشروط به حتى يلزم ذلك .
٧ أي بوجود المجرّد في العقل.

[139] Eğer bu zikredilenler doğru olsaydı,[1] delil olarak zikredilen şeyler burada da geçerli olacağından cevherin araza dönüşmesi mümkün olurdu. Şöyle ki, bir cevherin mahiyetini düşündüğümüzde, onun mahiyetinin akılda hâsıl olacağı şüphesizdir. Bu durumda aklî varlık bakımından var olan şeyin mahiyeti bir mevzuda[2] olacaktır. Onun aklî varlığının mevzudaki varlığının şartı[3] olması câiz değildir. Çünkü onun aklî varlığı,[4] mevzudaki varlığının kendisidir.[5] O halde mahiyetin mutlak olarak mevzuda hâsıl olması mümkündür. Bu durumda ise hâricî cevherî zâtın, kendi kendisiyle kâim olduktan sonra bir mahalde –ki bu mahal zihindir- içkin olması mümkün olur. Böylece cevherî olmaktan arazî olmaya dönüşmesi mümkün olur.

[140] Onun aklî varlığının, mutlak olarak bitişik olma sıhhatinin şartı olmasının câiz olmadığı kabul edilse bile, fakat, mutlak bitişik olmanın aklî varlığa bağlı olmamasından onsuz sahih olması gerekliliği çıkmaz. Çünkü bitişik olmanın onun aklî varlığına bağlı olmaması ve ondan ayrılmaması câizdir. Mesela ma'lûl ile şartlanmayan tam illet, ona bağlı değildir, bununla birlikte asla ondan ayrılmaz. Nitekim tam illet, ma'lûl ile şartlanmış değildir ve ma'lûlden ayrılmamakla birlikte ona bağlı da değildir.

[141] Sonra bilmelisin ki, bu birinci görüş tamamı takrîr edildiğinde, zâtı bakımından zorunlu varlığın şeyleri, sûretlerinin kendisinde hâsıl olması için aklettiği neticesine varır. Bu netice ise, Allah'ın bilgisinin mutlak olarak huzûrî olduğunu ve husûlî olmadığını söyleyen filozofların çoğunluğuna göre yanlıştır. Ancak ***İbn Sînâ***'nın ***el-İşârât***'taki sözleri, Allah'ın şeyler hakkındaki bilgisinin, onların sûretlerinin kendisinde hâsıl olmasıyla meydana geldiğine delâlet etmektedir. O halde bu delil ancak İbn Sina için doğru olur.

---

1 Yani iddianın aslına getirilen delil.

2 Ki bu mevzû akıldır.

3 Şöyle ki; bu delildeki maksadın, onun aklî varlığının bir mevzûda kendisine cevherin varlığı denilmesi uygun olan herşeyin şartı olduğu zannedilmiştir. Bu durumda ise bir şeyin kendi kendisinin şartı olması gerekir. Fakat sen maksadın bu olmadığını daha önce öğrenmiştin.

4 Bu noktadaki hata sebebiyle meseleye nakz yöneltilmiştir. Çünkü onun aklî varlığı, hususî olanın genel olanı gerektirmesi gibi, bir mevzûdaki varlığını gerekli kılar. Yoksa onların aynı olmasını gerektirmez. Ayniyet ancak maksat, aklî varlığın, kendisine bir mevzûdaki varlık denilmesi uygun olan herşeyin şartı olsaydı gerekli olurdu. Oysa daha önce öğrendiğin gibi maksat bu değildir.

5 Böylece bir şeyin kendi kendisiyle şartlanması gerekirdi.

[١٣٩] وأيضًا لو صحّ[١] ما ذُكر لأمكن صيرورة الجوهر عرضًا لقيام ما ذُكر من الدليل فيها بأن يقال إذا تعقّلنا ماهية الجوهر فلا شكّ في حصول ماهيته في العقل. فتكون ماهيته الموجودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع[٢] لا جائز أن يكون وجوده العقلي شرطًا[٣] لوجوده في الموضوع؛ لأنّ وجوده العقلي[٤] نفسُ[٥] وجوده في الموضوع. فصحّ الحصول في الموضوع للماهية مطلقًا، فصحّ على الذات الخارجية الجوهرية أن ينطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محلّ هو الذهن. فيصحّ انقلابها من الجوهرية إلى العرضية. [٢٢أ]

[١٤٠] ولو سلّم أنّه لا يجوز أن يكون وجوده العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقّف صحّة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحّتُها بدونه لجواز أن لا يتوقّف عليه ولا ينفكّ عنه. فإنّ العلّة التامّة غير مشروطة بالمعلول ولا يتوقّف عليه مع أنّها لا تنفكّ عنه أصلًا.

[١٤١] ثم اعلم أنّ هذا المسلك الأوّل على تقدير تمامه يُنتِج أنّ الواجب لذاته يعقِل الأشياء لحصول صورها فيه. وهذه نتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة القائلين بأنّ علمه تعالى مطلقًا حضوري لا حصولي؛ إلّا أنّ كلام **الشيخ** في **الإشارات** يدلّ على أنّ علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها. فهذا الدليل لا يصلُح إلّا له.

---

١ من الدليل على أصل الدعوى (إ + يصح).

٢ وهو العقل.

٣ بالمعنى الذي ظنّ المستدلّ كونَه مرادًا وهو كون وجوده العقلي شرطًا لكلّما يطلق عليه وجود الجوهر في الموضوع إذ حينئذٍ يلزم كون الشيء شرطًا لنفسه وقد عرفت أنّه ليس بمراد .

٤ هذا موضع الغلط الذي بسببه توجّه النقض؛ لأنّ وجوده العقلي يستلزم وجوده في الموضوع استلزام الخاصّ للعامّ لا أنّه عينه، وإنّما يلزم العينية لو كان المراد أنّ الوجود العقلي شرط لكلّ ما يصدق عليه الوجود في الموضوع، وليس كذلك كما عرفت.

٥ فيلزم اشتراط الشيء بنفسه.

[142] İkinci delil ise şudur: *Daha önce geçtiği gibi*[1] *Allah, kendi kendisiyle kâim mücerred bir varlıktır. Kendi kendisiyle kâim mücerred olan her varlığın, kendisiyle kâim mücerred olan zâtı kendisinden ayrı olmayıp onda hazır bulunmaktadır. Kendi kendisiyle kâim mücerret olan zâtı kendisinde hazır bulunan varlığın, zâtını akletmesi gerekir. Çünkü akletme, mücerred bir mahiyetin kendi kendisiyle kâim olan mücerred bir şeyde hazır bulunmasından başka bir şey değildir. O halde, Allah'ın kendi zâtını akletmesi gerektiği ve onun zâtının da kendisi dışındaki şeylerin illeti olduğu ispat edilmiş olur. İlletin bilgisi ma'lûlün bilgisini zorunlu kılar. O halde Allah kendisi dışında olan bütün ma'lûlleri bilir.*

[143] Bu delil şu şekilde de takrîr edilebilir: *Allah zâtını bildiğine göre ve Allah'ın zâtı kendinden başkasının varlığının ilkesi olduğuna göre O'nun zâtının başkasının varlığının ilkesi olduğunu da bilmesi gerekir. Zâtının başkasının varlığının ilkesi olduğunu bildiğinde ise, bu başkasının varlığını da bilmesi gerekir. Çünkü bir bir şeyin başka bir şeye izâfe edilmesinin bilgisi, birbirine izâfe edilen bu iki şeyden her birisinin bilgisini de gerektirir.*[2] *Sonra Allah başkasını bildiği zaman, bu başkasının ma'lûlünü*[3] *de bilmesi gerekir. Zorunlu varlık dışında kalan her şeyin varlığının ona dayandığı ve âlemdeki illetler teselsülünün onda sona erdiği daha önce ispat edilmişti. Öyleyse Allah'ın kendi zâtını bilmesi, kendisi dışında kalan her şeyi bilmesini gerektirir.*

[144] Bu delile de çeşitli yönlerden cevap verilmiştir: Bunlardan birincisi şudur: Kendi kendisiyle kâim mücerred olan her varlığın, kendi kendisiyle kâim olan mücerred zâtının kendisinde hazır olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Zira hazır bulunma ancak iki başka şey arasında gerçekleşen bir nisbettir. Bir şey ile bu şeyin kendisi arasında bir başkalık olmadığına göre burada bir izâfet de olmaz. **Bu cevap ise şöyle reddedilmiştir:** *Hazır bulunmadan maksat, yokluğun olmamasıdır. Yokluğun olmaması ise (iki farklı şey arasında bir) nisbetin olmamasıdır. Nisbetin olmaması ise bazen birlik için olabilir. İkili nisbetin olmaması ise başkalığı gerektirmez.*

1 Allah'ın cisim ve cismanî olmadığı.

2 Müellif 'zorunlu kılar' demedi. Çünkü (birbirine izafe edilen) bu iki şeyin her birisine ait olan bilgi, izafetin bilgisinden öncedir. Bu durumda zorunlu kılan değil gerekli kılan olur.

3 Bu ise ilk ma'lûldür.

[١٤٢] المسلك الثاني أنّه تعالى مجرّد قائم بذاته لِما سبق.[١] وكلّ مجرّد قائم بذاته فإنّ ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له غيرُ غائبة عنه. وكلّ ما كان ذاتُه المجرّدة القائمة بذاته حاضرةً له لا بدّ أن يعقِل ذاتَه؛ لأنّ التعقّل ليس إلّا حضور الماهية المجرّدة للأمر المجرّد القائم بذاته. فثبت أنّه تعالى لا بدّ أن يعقِل ذاتَه. وذاته علّة لِما عداه. والعلم بالعلّة يوجِب العلم بالمعلول. فيكون عالمًا بغيره من المعلولات.

[١٤٣] وقد يقرَّر بوجه آخر وهو أنّه إذا علِم ذاتَه وذاتُه مبدأ لغيره فلا بدّ وأن يعلم أنّ ذاته مبدأ لغيره. ومتى علِم أنّ ذاته مبدأ لغيره فلا بدّ وأن يعلم غيرَه؛ لأنّ العلم بإضافة أمر إلى آخر يستلزم[٢] العلم بكلّ واحد من المضافين. ثم إذا علم ذلك الغيرَ لا بدّ وأن يعلم معلول ذلك[٣] الغير.[٤] وقد ثبت أنّ ما عدا واجبِ الوجود مستند إليه وينتهي سلسلة عِلله بالآخرة إليه. فإذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمُه بكلّ ما عداه.

[١٤٤] وأجيب عنه بوجوه: [الوجه] الأوّل: إنّا لا نسلّم أنّ كلّ مجرّد قائم بذاته فإنّ ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له. فإنّ الحضور نسبةٌ لا يتحقّق إلّا بين المتغايرين. وإذ لا تغايرَ بين الشيء ونفسه فلا إضافةَ. ورُدّ ذلك بأنّ **المراد بالحضور عدمُ الغيبة. وعدم الغيبة نفي للنسبة. ونفي النسبة قد يكون للوحدة. وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة.**

١ من أنّه ليس بجسم ولا جسماني.
٢ لم يقل يوجب (إ: موجب) لأنّ العلم بكلّ واحد منهما مقدَّم على العلم بالإضافة فلا يكون موجِبًا بل مستلزِمًا.
٣ وهو المعلول الأوّل.
٤ إ — لا بدّ وأن يعلم معلول ذلك الغير.

[145] Bu cevaplardan ikincisi şudur: Kendi kendisiyle kâim mücerred zâtı kendisinde hazır bulunan her varlığın kendi zâtını akletmesi gerektiğini kabul etmiyoruz. Filozofların, *"çünkü akletme, mücerred mahiyetin, kendi kendisiyle kâim mücerred bir şeyde bulunmasından başka bir şey değildir"* sözleri de kabul edilemez. Zira akletmenin, bazı mücerred varlıklarda olmaksızın, bizimle ilgili olarak meydana gelen nisbî bir halden ibaret olması neden câiz olmasın?

[146] Bu cevaplardan üçüncüsü şudur: İlleti bilmenin, ma'lûlü bilmeyi gerektirdiği sözü ile söz konusu bu delilin birinci takrîrinde olduğu gibi 'illetin özel zâtı bakımından bilgisi, ma'lûlünün bilgisini zorunlu kılar' fikri kastediliyorsa, biz bunu kabul etmiyoruz. Zira bu anlamla ilgili güvenillir bir delil yoktur. Eğer bu sözle 'illetin bilgisi, ma'lûllerinin ilkesi ve illeti olması bakımından ma'lûlünün bilgisini zorunlu kılar' fikri kastediliyorsa, hiç şüphesiz bu yanlıştır. Çünkü izâfetin bilgisi, zorunlu olarak, söz konusu izâfette bulunan iki muzafın bilgisine bağlı olduğundan illetin, ma'lûlün ilkesi olması bakımından bilgisi,[1] ma'lûlün bilgisine bağlıdır. O halde illetin bilgisinin, ma'lûlün bilgisini zorunlu kılması imkânsızdır. Eğer bu sözle 'söz konusu bu delilin ikinci takrîrinde[2] olduğu gibi, ma'lûlün illeti olması bakımından illetin bilgisi, ma'lûlün bilgisini zorunlu kılmasa da onun bilgisini gerektirir' fikri kastediliyorsa, Allah'ın zâtını, ma'lûlün illeti olması bakımından bildiği reddedilebilir. Çünkü ilke olmaklık ve illiyet izafî bir şeydir ve hiç şüphe yok ki bunlar Allah'ın hususi zâtından farklıdırlar. O halde neden Allah'ın bu izafî şeyleri bilmesi gerektiğini hatta kendisi dışında olan ma'lûlleri bilen olması gerektiğini söylüyorsunuz? Hâlbuki onların bu görüşlerine delil getirmeleri gerekir.

[147] Üçüncü delil şudur: Müteahhirîn bazı filozoflar bunu şöyle telhîs etmişlerdir: Bilgi,[3] varlık için varlık olması bakımından mutlak yetkinliktir. Varlık için, varlık olması bakımından mutlak yetkinlik olan her şeyin,[4] zorunlu varlıkta da olması imkânsız değildir. O halde Allah'da da bu yetkinliğin olması imkânsız değil zorunludur. Bu kıyasın küçük öncülü şudur:

---

1 Yani Allah'ın (mebde') ma'lûlün illeti olması bakımından kendi zâtını bildiğini kabul ediyoruz. Çünkü burası (yanlış anlamaya) engel olabileceği bir yerdir. İşte bunun için üçüncü cevapta buna engel oldu.

2 İkinci görüş, (zorunlu kılar değil) gerekli kılar demesi bakımından dandır.

3 Küçük öncül.

4 Büyük öncül.

[١٤٥] الوجه **الثاني**: إنّا لا نسلّم أنّ كلّ ما كان ذاتُه المجرّدة القائمة بذاته حاضرةً [٢٢ب] له لا بدّ أن يعقِل ذاته. قولهم **لأنّ التعقّل ليس إلّا حضور الماهية المجرّدة للأمر المجرّد القائم بنفسه** ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون التعقّل عبارة عن حالة نسبية يحصل في حقّنا دون بعض المجرّدات؟

[١٤٦] الوجه **الثالث**: إنّا لا نسلّم أنّ العلم بالعلّة يوجِب العلمَ بالمعلول إن أريد أنّ العلم بالعلّة من حيث ذاتُها المخصوصة يوجِب العلم بالمعلول كما هوالظاهر من التقرير الأوّل؛ إذ لا دليل عليه يُعتدّ به. وإن أريد 'أنّ العلم بالعلّة من حيث إنّه مبدأ وعلّة للمعلول يوجِب العلم بالمعلول' فذلك لا شكّ في بطلانه؛ لأنّ العلم[١] بكونه مبدأ للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورةَ توقّفِ معرفة الإضافة على معرفة المضافين. فامتنع أن يكون موجِبًا له. وإن أريد 'أنّ العلم بالعلّة من حيث إنّه علّة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وإن لم يكن موجِبًا له كما هو الظاهر من التقرير الثاني'[٢] فللخصم أن يمنع كون المبدأ عالمًا بذاته من حيث إنّه علّة للمعلول. فإنّ المبدئية والعلّية أمر إضافي. ولا شكّ أنّه مغاير لنفس ذاته المخصوصة. فلم قلتم إنّه لا بدّ من تعقّله لذلك الأمر الإضافي حتى يلزم أن يكون عاقلًا لغيره من المعلولات؟ فلا بدّ لهم من دليل على ذلك.

[١٤٧] المسلك الثالث ما لخّصه بعض المتأخّرين وهو أنّ العلم[٣] كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود. وكلّ[٤] كمالٍ مطلقٍ للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له. أمّا الصغرى

---

١ أي سلّمنا كون المبدأ عالمًا بذاته من حيث إنّه علّة للمعلول لأنّه في حيّز المنع فلهذا منعه في الشقّ الثالث.

٢ للمسلك الثاني حيث قال: يستلزم .

٣ صغرى.

٤ كبرى.

Mutlak yetkinliğin manası, bir bakıma yetkin bir bakıma ise noksan olmamaktır. Mesela tekessür, terekküp, cismiyet ve bunlara benzer şeyleri gerektiren şey mutlak yetkin olamaz. Yetkinlik olarak bilginin, bilgi olması bakımından bir sûret[1] *veya eserle olması zorunlu değildir. Zira nefste, sadece ma'lumun kendisinde bulunmasının yeterli olduğu huzurî bilgiler mevcuttur. Bu kıyasın büyük öncülü ise şudur: Bir varlık için varlık olması bakımından mutlak yetkinlik, bu varlık için herhangi bir eksiklik gerektirmemesi bakımından bir yetkinliktir. Bu şekilde olan her şeyin zorunlu varlıkta da olması imkânsız değildir. Bu zarûridir. Tanrı'da olması imkânsız olmayan bir şeyin, O'nda zorunlu olmasına gelince; Tanrı'da olması imkânsız olmayan her şey, ya zorunludur ya da hususi bir imkânla mümkündür. İkinci durumun olması için bir çıkar yol yoktur. Çünkü eğer Tanrı için bir şey hususi bir imkânla mümkün olmuş olsaydı, O'nda bir mümkün cihetin varlığı ortaya çıkardı. Bu ise çokluk gerektirir. Hâlbuki bu, Tanrı hakkında imkânsızdır.*

[148] Bu delilin cevabı şudur: Bilginin, bir varlık için mutlak yetkinlik olduğu görüşünü kabul etmiyoruz. Çünkü mutlak yetkinliğin manası, bir bakıma yetkinlik bir bakıma noksanlık olmayıp aksine, herhangi bir cihetten kayıtlanmaksızın her bakımdan yetkinlik olmasıdır. Ancak bu konuda zikredilen deliller buna delâlet etmemektedir. Çünkü bu deliller ancak yetkinliğin, husûsî bir eksiklik olan tekessürü gerektirmediğine delâlet etmektedir. Fakat söz konusu bilginin bu eksikliği gerektirmemesi, diğer eksikliklerden herhangi birisini gerektirmemesini gerektirmez. Çünkü onda başka bir cihetten eksiklik olması câizdir. Söz konusu olabilecek bu eksikliğin bilinmemesi, bu eksikliğin var olmadığına delâlet etmez. Aynı şekilde 'onda bir mümkün cihetin varlığı ortaya çıkardı' sözü ile eğer 'onda kendi varlığına nazaran bir mümkün cihetin varlığı ortaya çıkardı' fikri kastediliyorsa, bunu kabul edemeyiz. Eğer bu sözle 'onun kendisine ârız olan bazı şeylere nazaran onda bir mümkün cihetin varlığı ortaya çıkardı' fikri kastediliyorsa, bunu kabul ederiz, ancak bunun imkânsız olduğunu kabul etmeyiz. Yine, bu ise tekessür gerektirir sözü ile eğer, zâtı itibariyle onda tekessür gerektirir fikri kastediliyorsa, bunu kabul etmiyoruz. Eğer bu sözle 'zâtı ve cihetleri itibariyle bir tekessür gerektirir' fikri kastediliyorsa, bunu kabul ederiz.

1 Bu çokluğu zorunlu kılan sûrettir.

فلأنّ معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالًا من وجه ونقصانًا من وجه كما إذا أوجب تكثّرًا وتركّبًا وجسمية ونحوها. والعلم مع كونه كمالًا لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة[1] وأثر. فإنّ للنفس علومًا حضورية يكفي فيها مجرّدُ حضور المعلوم وعدمُ غيبته عنها. وأمّا الكبرى فلأنّ الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو من غير أن يكون موجبًا للنقص. وكلّ ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود، وهذا ضروري. وأمّا أنّ[2] كلّ ما لا يمتنع على واجب الوجود يجب له فلأنّ كلّ [٢٣أ] ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو إمّا واجب أو ممكن بالإمكان الخاصّ. لا سبيل إلى الثاني؛ إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاصّ لكان فيه جهة إمكانية فيلزم التكثّر، وهو محال في حقّه تعالى.

[١٤٨] وجوابه أنّا لا نسلّم 'العلمُ كمال مطلق للموجود' فإنّ معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالًا من وجه ونقصانًا من وجه؛ بل يكون كمالًا على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات. وما ذكره من الدليل لا يدلّ عليه، فإنّه إنّما يدلّ على أنّه لا يوجب التكثّر وهو نقص مخصوص. وعدم إيجابه له لا يستلزم عدمَ إيجاب غيره من النقايص لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى. وعدم الاطّلاع لا يدلّ على عدم الوجود. وأيضًا قوله 'لكان فيه جهة إمكانية' إن أريد به 'لكان إمكانية بالنظر إلى وجوده في نفسه' فممنوع. وإن أريد 'بالنظر إلى بعض عوارضه' فمسلّم، واستحالته ممنوع. قوله 'فيلزم التكثّر' ممنوع إن أريد باعتبار ذاته، ومسلّم ولكنّه غير مستحيل إن أريد 'باعتباراته وجهاته'.

١ وهي (إ: مع) ما يوجب التكثّر.
٢ إ — أنّ.

ON DÖRDÜNCÜ FASIL

Filozofların Allah'ın Kendi Zâtını Bildiği Hakkındaki İddialarında Âciz Bırakılmaları

[149] Filozofların bu konuda takip ettikleri iki yol vardır; bu yollardan **birincisi şudur:** Filozoflar Allah'ın kendisinden başkasını, bir önceki meselenin birinci görüşünde de zikrettiğimiz şekilde bildiğini iddia ederler. Sonra şöyle derler: *Kendisinden başkasını akledenin umûmî bir imkân ile söz konusu bu kendinden başkasını aklettiğini de akletmesi mümkündür. Aksi takdirde bizden birisisinin, el-Macestî'yi, el-Mahrûtât'ı ve kesin delillerle ispat edilen konuları ihtiva eden diğer ilimleri bilmesi, bununla beraber ne kadar çalışırsa çalışsın, onları bildiğini bilmemesinin mümkün olması câiz olurdu. Bu ise açık bir safsatadır. O halde zorunlu varlığın kendisinden başkasını aklettiğini akletmesi mümkündür. Umumi bir imkân ile zorunlu varlık hakkında mümkün olan her şey onun için gereklidir ki bunu daha önceki bahiste öğrenmiştin.*[1] *O halde zorunlu varlık, kendisi dışındaki şeyleri akleden olduğunu akleden olmalıdır. Bu ise zorunlu varlığın kendi zâtını bildiğini tazammun*[2] *eder. Böylece zorunlu varlığın kendi kendisini bildiği ispat edilmiş olur ki amaçlanan da budur.*

[150] Filozofların bu konuda takip ettikleri **ikinci yol**[3] **ise şudur:** Bu delil, (bir önceki meselede) Allah'ın kendisinden başkasını bilmesiyle ilgili olarak zikredilen ikinci görüştür. Şöyle ki; *Allah'ın zâtı kendisiyle kâim mücerred bir şeydir. Bu şekilde olan her mücerred varlığın mücerred olan zâtı, kendisiyle kâim olan mücerred varlığında hazır bulunmakta olup, onda mevcut olmayan bir şey değildir. Bu şekilde olan her şeyin ise zâtını akletmesi gerekir. Zira akletme ancak mücerred bir mahiyetin, kendisiyle kâim mücerred bir varlıkta hazır bulunmasıdır. Böylece Allah'ın zâtını aklettiği ispatlanmış olur ki maksat da budur.*

1 Yani, eğer bu şekilde olmasaydı çokluk için gerekli imkân lazım gelirdi.
2 Çünkü izafetin bilgisi birbirine izafe edilen iki şeyin bilgisini tazammun eder.
3 Bu birinci görüşün aksine olan bir görüştür. Çünkü birinci görüşte önce Allah'ın kendisi dışındaki şeyleri bilen olduğunu sonra ise zâtını bilen olduğunu ispat ediyorlar. Takip edilen ikinci yolda ise durum tam bunun aksinedir. Burada ise önce Allah'ın zâtını bilen olması gerektiğini sonra da kendisi dışındaki şeyleri bilen olması gerektiğini kabul ediyorlar.

الفصل الرابع عشر

في تعجيزهم عن القول بأنّ الأوّل تعالى يعلم ذاته

[١٤٩] ولهم فيه طريقان؛ **الأوّل**: أنّهم يثبتون أنّه تعالى يعلم غيره بما ذكرنا من المسلك الأوّل في المسألة المتقدّمة. ثم يقولون: **كلّ مَن عقل غيرَه أمكنه بالإمكان العامّ أن يعقِل كونَه عاقلًا لذلك الغير، وإلّا جاز أن يكون أحدنا عالمًا بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبَتة بالدلائل القطعية ولا يمكنه أن يعلم أنّه عالم به، وإن التفت إليه وبالغ في الاجتهاد. وذلك سفسطة ظاهرة. فواجب الوجود أمكنه أن يعقِل كونه عاقلًا لغيره. وكلّ ما كان بالإمكان العامّ لواجب الوجود يجب له لما عرفتَ.**[1] **فواجب الوجود يجب أن يعقل كونه عاقلًا لغيره. وذلك يتضمّن**[2] **علمَه بذاته فثبت كونه عاقلًا لذاته، وهو المطلوب.**

[١٥٠] الطريق **الثاني**[3] هو ما ذُكر في المسلك الثاني لإثبات كونه تعالى عالمًا بغيره من أنّ **ذاته مجرّد قائم بذاته، وكلّ مجرّد كذلك فإنّ ذاته المجرّدة حاضرة لذاته المجرّدة القائمة بذاته**[4] **غيرُ غائبة عنه. وكلّ ما كان كذلك لا بدّ أن يعقِل ذاته؛ لأنّ التعقّل ليس [٢٣ب] إلّا حضور الماهية المجرّدة للمجرّد القائم بذاته، فثبت أنّه تعالى يعقِل ذاته وهو المطلوب.**

---

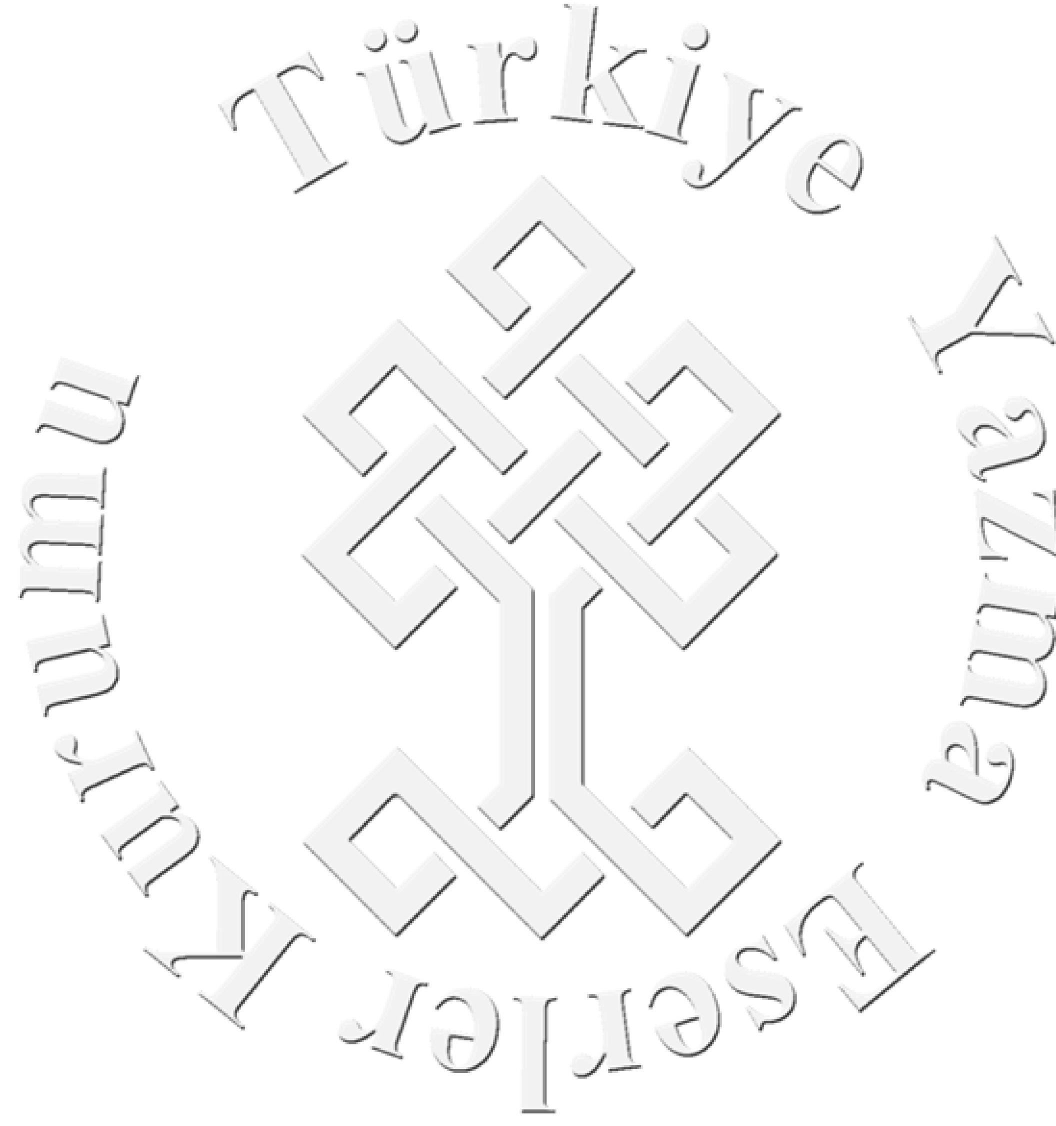
١ من أنّه لو لم يكن كذلك لزم الإمكانية المستلزمة للتكثّر.

٢ لأنّ العلم بالإضافة يتضمّن العلم بالمضافين.

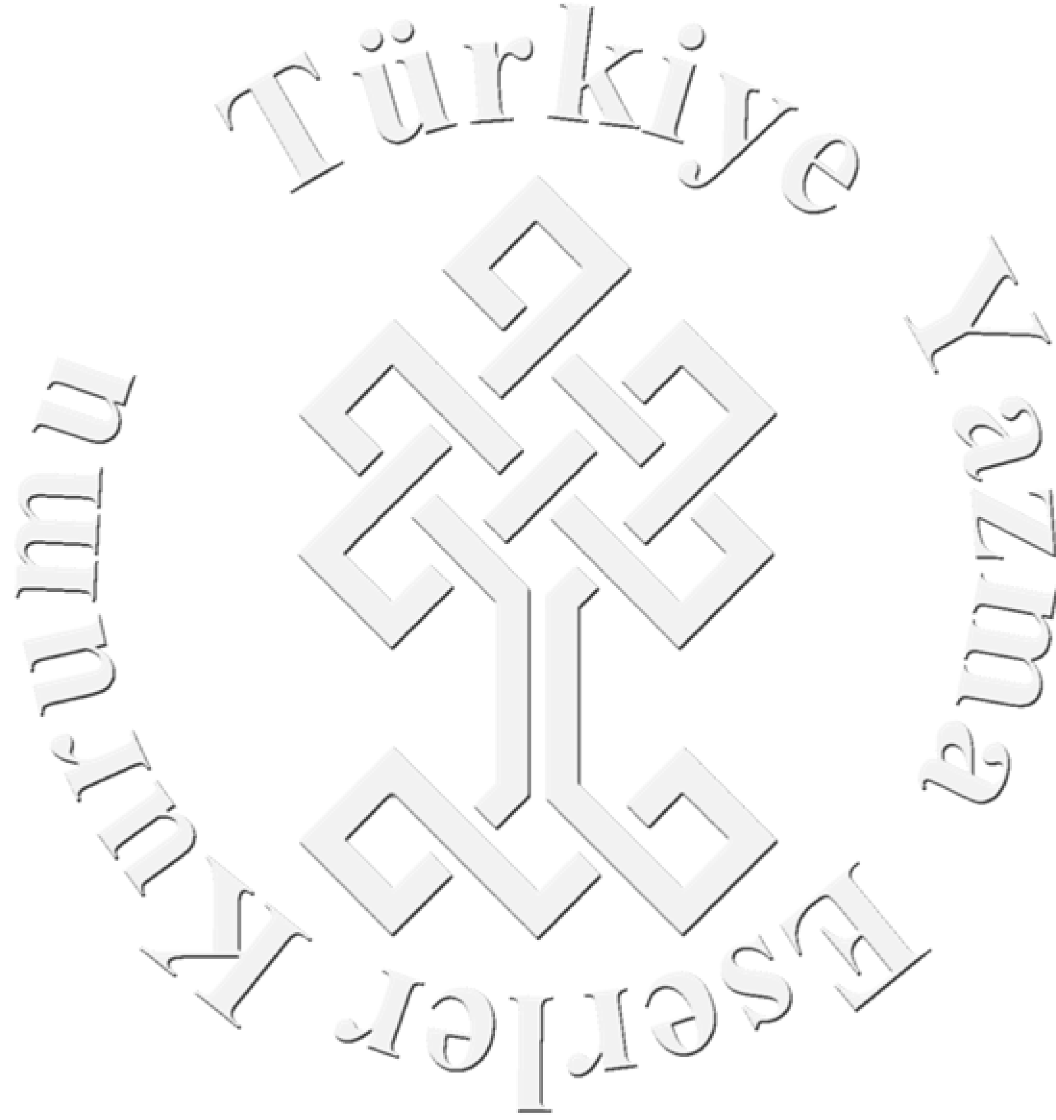
٣ وهو عكس الطريق الأوّل؛ إذ فيه يُثبتون كونه عالمًا بغيره أوّلا ثم يثبتون كونه عالمًا بذاته. وفي الطريق الثاني يعكسون الأمر فيثبتون أوّلا أنّه يجب أن يكون عالمًا بذاته ثم يثبتون أنّه يلزم من ذلك كونه عالمًا بغيره.

٤ إ — بذاته.

[151] Bir önceki meselede bu iki görüşe de verilen cevapları öğrendin, onları hatırla! Birinci görüşe burada ayrıca vereceğimiz cevap ise şudur: Biz, kendisinden başkasını akleden her şeyin (umumî bir) imkân ile aklettiğini de akletmesi mümkündür iddiasını kabul etmeyiz. Bazı mücerredlerin, makûlları aklettiği halde aklettiğini bilmemesi neden câiz olmasın? İnsanın kendisinde bulunan bir duruma kıyas yapması kesin küllî bir hüküm ifade etmez.



[١٥١] وقد عرفتَ الجواب عن الطريقين بما قدّمناه في المسألة المتقدّمة، فتذكّرْ. والذي يخصّ الطريق الأوّل هنا أن يقال لا نسلّم أن كلّ من عقل غيره أمكنه أن يعقل كونه عاقلًا لذلك الغير. ولم لا يجوز أن يكون من خاصّية بعض المجرّدات أن يعقِل المعقولاتِ ويمتنع عليه تعقّلُ أنّه تعقِلها؟ والقياس على ما يجده الإنسان من نفسه لا يفيد حكمًا كلّيا يقينيًا.



ON BEŞİNCİ FASIL

Filozofların İlk Olan Allah'ın Cüz'îleri Olduğu Gibi Bilemeyeceğine Dair Görüşlerinin Çürütülmesi

[152] Filozoflara göre, *el-Evvel müteşekkil cüz'îleri,*[1] *ister şekilleri üzerinde sabit kalan*[2] *gök kürelerinin cisimleri gibi kesinlikle değişme kabul etmeyen türden olsun ister oluş ve bozuluşu kabul eden*[3] *maddeden bileşenler gibi değişmeyi kabul edenlerden olsun, müteşekkil cüz'îler olması bakımından bilmez. Aksine O onları küllî bir şekilde bilir. Bununla beraber küllî vechin manası ise sadece küllî mahiyeti bilir demek değildir. Aksine bunun manası O, aynı zamanda küllî mahiyeti hâricî varlık bakımından ancak bir tek şahısta bir araya gelmiş ve yine küllî olan bir takım sıfatlarla mevsûf olarak da bilir demektir. Böylece Tanrı'da, hâricî varlıkta cüz'î bir şahsa mutabık gelecek küllî bir ilim meydana gelir. Bu imkânsız olmadığına göre birçok kişi için doğruluğu farz edilebilir.*

[153] *Aynı şekilde O zamanda*[5] *meydana gelen cüz'îleri, ister cisimler gibi müteşekkil şeylerden olsun ister insan nefisleri gibi müteşekkil olmayan şeylerden olsun, cüz'î olmaları itibariyle bilmez. Ancak bu durum; Allah'ın, cüz'îlerin vâki oldukları şekilde idrakten yoksun olmasını gerektirmez. Çünkü O'na nisbetle zamanın üç vasfı yoktur. Yine Allah'ın ilmine nisbetle bazı zamanlar geçmiş bazıları şimdi ve bazıları da gelecek durumda değildir ki Allah'ın ilminin bu şekilde olmamasından onun cüz'îleri vâki oldukları şekilde idrakten yoksun olmasını gerektirsin. Mesela O ay'ın her gün hareket ettiğini ve derecesini bilir. Aynı şekilde güneşin de her gün hareket ettiğini ve derecesini bilir. Ay ile güneş feleklerinin arasında kalan bölgede bir kesişme noktasının olacağını, böylece ay ve güneşin hareketiyle bir gün güneş bu kesişmenin bir noktasında ay ise bu kesişmenin başka bir noktasında olacağından bir karşı karşıya olma durumunun olacağını da bilir. Bu durumda dünyanın da aralarına gireceğini ve ayın tutulacağını da bilir. Ay ile güneşin karşı karşıya gelmeleri esnasında, bu karşılaşma olayı gerçekleşmeden önce ve sonra da söz konusu bu olayın bilgisi Allah'da mevcuttur. Zira Allah'ın bilgisinde "oldu", "oluyor" ve "olacak" yoktur.*

---

1 Felekler gibi yoklukla öncelenmiş zamani olmayan ve unsurların terkibinden oluşan bunlara mukabil zamani cüziler.

2 Yani esasen değişmeyen.

3 Yani, bu terkipler madde ve cins bakımından sûretleri ile kadim olmakla birlikte, türsel bir sûretin varlığıyla oluşan ve diğerinin ortadan kalkmasıyla bozulan cüz'îlerdir.

5 Yani zamanda meydana gelen cüz'îler.

الفصل الخامس عشر

في إبطال قولهم إنّ الأوّل تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيًا

[١٥٢] قالوا: الجزئيات[١] المتشكّلة سواء كانت دائمةً[٢] كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها أو متغيّرة كالمركّبات العنصرية التي تكون[٣] وتفسد يعلمها الأوّل لا من حيث هي جزئيات متشكّلة، بل يعلمها على وجه كلّي لا على معنى أنّه يعلم ماهيتها الكلّية فقط؛ بل على معنى أنّه يعلم الماهية الكلّية موصوفة بصفات كلّية أيضًا لا تجتمع في الخارج إلّا في شخص واحد فيحصل علم[٤] كلّي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج. وإن لم يمتنع فُرض صدقُه على كثيرين.

[١٥٣] وكذا لا يعلم الجزئيات الزمانية[٥] سواء كانت متشكّلة [كالأجسام] أو لا كالنفوس [البشرية][٦] على وجه كونها جزئيات. ولا يلزم منه خلوّه عن إدراك ما هو الواقع؛ لأنّ الزمان ليس له بالنسبة إليه الأوصافَ الثلاثةَ. وليس بعض الأزمنة بالنسبة إلى علمه تعالى حالًا وبعضها ماضيًا وبعضها مستقبلًا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوّه عن إدراك ما هو الواقع، مثلًا يعلم أنّ القمر يتحرّك كلّ يوم كذا درجة، والشمس كذا درجة، وبين منطقتَي فلكهما تقاطعًا على التناصف فيحصل لهما بحركتهما مقابلةٌ يومَ كذا بأن يكون الشمس في إحدى[٧] نقطتي التقاطع والقمُر في الأخرى فيتوسّط الأرضُ بينهما فينخسف القمرُ في عقدة الرأس مثلًا. وهذا العلم ثابت له حالَ المقابلة وقبلها وبعدها. ليس في علمه كان وكائن ويكون.

---

١ الغير الزمانية المسبوقة بالعدم كالأفلاك والمركّبات العنصورية بقرينة مقابلتها للجزئيات الزمانية.
٢ أي غير متغيّرة أصلًا.
٣ أي بحدوث صورة نوعية وتفسد بزوال الأخرى مع كون تلك المركّبات قديمة بموادّها وصورها الجنسية.
٤ إ: على.
٥ أي الحادثة في زمان.
٦ م؛ إ — البشرية.
٧ إ: احد.

[154] Birincisine getirdikleri delilleri şöyledir;[1] *Müteşekkil cüz'îlerin idraki, ister değişmeyi kabul eden türden olsun ister değişmeyi kabul etmeyen türden olsun, ancak bölünebilen cismanî aletlerle*[2] *olur. Allah ise küllî bakımdan mücerreddir. Küllî bakımdan mücerred olan şey cismanî aletlerle idrak etmez. Aksi halde Allah'ın varlığı, insan nefsinin beden ile yetkinleşmesinde olduğu gibi, maddeye muhtaç olurdu ve bu durumda Allah'ın maddeden tam olarak soyutlanması mümkün olamayacağından bu imkânsızdır.*

[155] Bunun cevabı şudur; biz müteşekkil cüz'îlerin idrakinin ancak cismanî aletlerle olduğunu kabul etmiyoruz. Bu, şayet idrakin sûretlerin idrak edende hâsıl olması ise gerekir. Bu ise imkânsızdır. Şu halde Allah'ın bilgisinin sûret olmaksızın izâfetin kendisi olan hakiki bir sıfat olması veya salt bir izâfet olması; bu durumda da cismanî aletlere ihtiyaç duymaması neden câiz olmasın?

[156] İkincisine getirdikleri delil ise şöyledir;[4] *Zamanî şeyler, zamanî şeyler olmaları bakımından Allah'ın (c.c.) bilgisinde değişim gerektirir ki bu durum O'nun için imkânsızdır. Çünkü muayyen bir şeyin henüz olmadığı halde, olduğuna inanan bir kişinin bu inancı şüphesiz cehalettir. Şu halde burada ilim o şeyin varlığına dair bir bilgi değil, yokluğuna dair bir bilgidir. Çünkü o şey söz konusu bu anda var değil, yoktur. Sonra o şey varlığa geldiğinde o şeyin yok olduğuna dair zamanî bilginin aynı kalması ve onun varlığa geldiği zaman içinde yokluğuna inanılması mümkün olmaz. Şayet yokluğuna dair bilgi aynı kalsa aynı şekilde bu da cehalet olur. Bu bilgi aynı kalmadığına ve yerine onun şu andaki varlığına ilişkin başka bir bilgi geldiğine göre bu durum onun bilgisinde bir değişiklik meydana getirir. Zâtta zamanî şeylere dair bilgi, senin sağ ve sol yönünde bulunman gibi, zât ile alakalı şekil ve sıfata bağlı olan mücerred izâfetler değildir ki Allah'ın bilgisi hakkında da bir değişiklik mümkün olsun. Aksine bu, haricî bir şeye yani ma'lûma izâfe edilen bir sûret ve sıfattır. İmdi, ma'lûm değiştiği zaman sadece söz konusu izâfetin değişmesi değil aynı zamanda bilen zâtın sıfatının değişmesi gerekir.*

---

1 Bu, Allah'ın, ister değişmeyi kabul eden türden olsun ister değişmeyi kabul etmeyen türden olsun, cüz'îleri bilmediği görüşüdür.

2 İç ve dış duyular gibi.

4 Bu ise Allah'ın zamanda oluşan cüz'îleri bilmediği görüşüdür.

[١٥٤] واحتجّوا على الأوّل[1] بأنّ إدراك الجزئيات المتشكّلة سواء كانت دائمة أو متغيّرة إنّما تكون بآلات[2] [٢٤أ] جسمانية متجزّئة. والأوّل تعالى مجرّد بالكلّية، والمجرّد بالكلّية لا يدرِك بآلات جسمانية، وإلّا لكان مستكمِلًا بالمادّة كالنفس [الإنسانية المستكملة بالبدن] فلا يكون مجرّدًا عنها تجرّدًا تامًّا، وهذا محال.

[١٥٥] وأجيب بأنّا لا نسلّم أنّ إدراك الجزئيات المتشكّلة لا يكون إلّا بآلات جسمانية. وإنّما يلزم أن[3] لو كان إدراكُها بحصول صورها عند المدرِك، وهو ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا يحتاج إلى آلة جسمانية.

[١٥٦] واحتجّوا على الثاني[4] بأنّ العلم بالأشياء الزمانية من حيث كونُها زمانيةً يوجب التغيّر في علمه وهو على الله تعالى محال؛ لأنّ من يعتقد في الشيء المعيّن قبل حدوثه أنّه حدثَ ولم يحدث بعد فإنّ اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلًا. وإنّما العلم هو أن يُعتقد في ذلك الحال عدمُه لا وجودُه، إذ هو حينئذٍ معدوم لا موجود. ثم إذا وُجد فلا يجوز أن يبقى علمُه الزماني بعدمه بأن يُعتقد أنّه معدوم في زمان هو موجود فيه؛ إذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلًا أيضًا. وإذا لم يبق ذلك العلم وحدثَ علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيُّرًا في علمه. والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجرّدة التي لا يرجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك يمينًا وشمالًا حتى يجوز التغيّر فيه في حقّه تعالى؛ بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم. فإذا تغيّر المعلوم لم يكف في ذلك تغيّر الإضافة فقط بل يتغيّر صفة الذات العالمة.

---

١ وهو أنّ الأوّل لا يعلم الجزئيات المتشكّلة سواء كانت دائمة أو متغيّرة.
٢ كالحواسّ الظاهرة أو الباطنة.
٣ م — أن.
٤ وهو أنّ الأوّل تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية.

Çünkü bilgi muayyen ma'lûmuna izâfeti gerekli kılıp bu muayyen ma'lûmun dışındaki bir şeye taalluk etmez. Aksine başka bir ma'lûma taalluk eden bilgi o anda ortaya çıkan yeni bir izâfedir ve bu ise Allah'ın kudretine aykırıdır. Bu durumda Allah'ın hakiki sıfatında değişiklik olmuş olur ki, Tanrı için böyle bir şeyin olması imkânsızdır.

[157] Buna şöyle cevap verilir: Bilgi ya sırf izâfetlerdir ki filozoflara göre Allah'a ait izâfetlerin değişmesi imkânsız değildir veya bilgi izâfetin kendisi olan hakiki bir sıfattır. Biz, ma'lûmun değişmesiyle değişen izâfetinin, bu sıfatın da değişmesini gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Bu, şayet bilgi ma'lûmun eşit bir sûreti olursa gerekli olur. Bu durumda ise başka bir ma'lûma taalluk etmesi ve bu ma'lûmun bilgisi olması tasavvur edilemez. Aksine her sûret, başkasının değil, sadece sûreti olduğu şeyin bilgisi olmaktadır. Bu durum ise, yani bilginin ma'lûmun eşit bir sûreti olması reddedilmiştir. Zira ma'lûmun sayısı nisbetinde izâfetleri ve taallukları olan tek bir sıfatın olması niçin mümkün olmasın? Kudret sıfatında olduğu gibi, o zaman ma'lûmun değişmesinden, sıfatın değişmesi değil bu izâfelerin değişmesi gerekli olur.

وذلك لأنّ العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعيّن ولا يتعلّق بغير ذلك المعلوم؛ بل العلم المتعلّق بمعلوم آخر علم مستأنَف له إضافة مستأنَفة بخلاف القدرة، فيكون التغيّر فيه تغيّرًا في صفة حقيقية في ذاته تعالى، وذلك مستحيل في حقّه تعالى.

[١٥٧] وأجيب عنه بأنّ العلم إمّا إضافة محضة، وتغيّر الإضافات في حقّه تعالى غير مستحيل عندهم، أو صفة حقيقية ذات إضافة. ولا نسلّم أنّه يلزم من تغيّر إضافته بتغيّر المعلوم تغيّر تلك الصفة. وإنّما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم؛ فإنّه حينئذٍ لا يُتصوّر أن يتعلّق بمعلوم آخر وأن يكون علمًا به؛ بل كلّ صورة فإنّما يكون [٢٤ب] علمًا بما هي صورة له فقط دون ما عداه. وذلك أي كون العلم صورة مساوية للمعلوم ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون صفة واحدة لها إضافات وتعلّقات متعدّدة بحسب تعدّد المعلوم ولا يلزم من تغيّر المعلوم إلّا تغيّر تلك الإضافات دون الصفة كما في القدرة.

ON ALTINCI FASIL

Filozofların Göğün İradeyle Hareket Ettiği Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[158] Filozoflar feleklerin cirimlerinin canlı olduğunu ve cirimlerine taalluk eden nefislerinin olduğunu, nefislerinin cirimlerine nisbetinin ise bizim nefislerimizin bedenlerimize olan nisbeti gibi olduğunu iddia ederler. Nasıl ki bizim bedenlerimiz cüz'î amaçlardan bir amaç için irade ile hareket ediyorsa aynı durum felekler için de geçerlidir. Bu iddia mümkün olan varlıklar için olduğuna göre Allah felekî veya unsurlardan mürekkep, büyük veya küçük, dairevî veya çokgen bütün cisimlerde; hayat yaratmaya kadirdir. Ancak aklî kıyas yoluyla bu iddianın ispat edilmesi gerekir.

[159] Filozofların bu konudaki takip ettikleri delilleri şudur: *Felek zâtı bakımından hareket etmektedir. Zâtı bakımından hareket eden her cismin hareketi ya tabîîdir ya iradîdir ya da kasrîdir. Çünkü hareketin ilkesi konum ve işaret bakımından ya hareket edenden başka bir şeydir ya da değildir.*

[160] *Birincisi (hareketin ilkesi hareket edenin dışında bir şey ise), kasrî harekettir. İkincisi ise (hareket ettiren hareket edenden başka bir şey değilse), bu durumda da hareket eden hareketin kaynağı olduğunu ya biliyordur veya bilmiyordur. Eğer birinci durum olursa, bu durumda hareket iradî olur. Eğer ikinci durum geçerli olursa, bu durumda da hareket tabiî olur. Fakat feleklerin hareketinin tabiî olması câiz değildir. Çünkü hareketlinin dairesel bir hareketle kendisine yöneldiği her mekânın terk edilmesi durumu, hareketin ona yönelmesi durumu ile aynı olur. Bu durumda da aynı zamanda tabiî olarak uzaklaşılan yer tabiî olarak varılmak istenilen yer ile aynı olur. Oysa bir şeyden ayrılmanın o şeye varmak istemekle aynı olması apaçık bir saçmalıktır. Feleklerin bu hareketi kasrî de olamaz. Çünkü hareketin kasrî olması tabiî olmasının zıddınadır. Tabiî olmayan hareket kasrî de olamaz. Eğer hareketi kasrî ise zorlayanın arzusuna göre olmalıdır. Şu halde feleklerin hareketleri yön, hız, yavaşlıkta benzer olmalı, mekân ve eksen olarak da uyuşmalıdır. Zira feleklerden bazısı bazısına etki etmeden kasrî hareketin olması düşünülemez. Hâlbuki gözlemlerin de ortaya koyduğu gibi, feleklerin hareketleri birbirlerine benzer ve uygun değildirler. O halde feleklerin hareketlerinin iradî olduğu ortaya çıkar.*

الفصل السادس عشر

في إبطال قولهم إنّ السماء متحرّك بالإرادة

[١٥٨] قالوا إنّ الأجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلّقة بأجرامها، نسبتُها إليها كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. فكما أنّ أبداننا متحرّك بالإرادة لغرض من الأغراض الجزئية فكذا الأفلاك. وهذه الدعوى وإن كانت من الأمور الممكنة فإنّ الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كلّ جسم فلكيًا كان أو عنصريًا، صغيرًا كان أو كبيرًا، مستديرًا أو مضلَّعًا، لكنّ الشأن في إثبات [وقوع] ذلك بطريق القياس العقلي.

[١٥٩] وحجتهم التي تمسّكوا بها هي أن قالوا: **الفلك جسم متحرّك بالذات، وكلّ جسم متحرّك بالذات فحركته إمّا طبيعية أو إرادية أو قسرية؛ لأنّ مبدأ الحركة إمّا خارج عن المتحرّك ممتازٌ عنه في الوضع والإشارة أو لا.**

[١٦٠] والأوّل الحركة القسرية. والثاني لا يخلو من أن يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة أو لا. والأوّل الحركة الإرادية والثاني الطبيعية، لا جائز أن تكون حركات الأفلاك طبيعية؛ لأنّ كلّ وضع يتوجّه إليه[1] المتحرّكُ بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عينَ التوجّه إليه. فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبًا بالطبع في حالة واحدة؛ بل يكون الهرب عن الشيء عينَ طلبه، وإنّه محال بداهةً، ولا جائز أن تكون قسرية؛ لأنّ القسر إنما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر. وأيضًا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر. فوجب تشابهُ حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقُها في المناطق والأقطاب؛ إذ لا يُتصوّر قسرٌ هناك إلّا من بعضها لبعض، لكنّ حركاتها كما شهدتْ به الأرصادُ ليست متشابهة ولا متوافقة فتعيّن أن تكون إرادية.

---

١ إ: إلى.

[161] Filozofların bu delillerine verilen **cevap şudur:** Biz feleklerin hareket ettiğini kabul etmiyoruz. Riyâziyyûnun (matematikçilerin) delil olarak getirdikleri müşahede yöntemi ise feleklerin hareket etmesine değil aksine yıldızların[1] hareket etmesine delâlet eder. Çünkü feleklerin hareketleri, onlarda yarılma imkânsız olduğu zaman ispat edilebilir ki bu imkânsızdır. Feleklerin hareketlerinin bölünmesinin imkânsız olduğuna dair getirdikleri **delil** ise şudur: *"Eğer felek bölünmeyi kabul ediyorsa feleği oluşturan cüzlerin de bölünmeyi kabul ediyor olması gerektiğidir. Bu durum ise felek cihetinden bütün yönlerin sınırlı olmasını gerektirir. Zira bölünme ancak doğrusal hareketler[2] için söz konusudur."* Filozofların bu söyledikleri kabul edilse bile bu ancak sınırlayıcı felek olan *felekü'l-eflâk* için geçerlidir. Aynı şekilde, bazı seçkin alimlerin ortaya koyduğu üzere, feleklerin hareketlerinin dairesel olduğunu kabul eden tabiiyyûnun (tabiatçıların) delilleri de eksiktir. Eğer sözün uzamasından korkmasaydım bunları ayrıntısıyla açıklardım.

1 Buna göre yıldızların hareketi, bölünme kabul etmesinin câiz olmasına binaen, feleklerin hareketleri olmadan olması câizdir.
2 Ancak tek bir yönde olan hareketler.

[١٦١] وجوابه أنّا [٢٥أ] لا نسلّم أنّ الأفلاك متحرّكة. والذي عوّل عليه الرياضيون في أنّ الأفلاك متحرّكة هي المشاهدة، وهي إنّما تدلّ على حركات الكواكب[1] دون الأفلاك. وإنّما يثبت حركاتُها لو امتنع الخرقُ عليها، وهو ممنوع. وما ذكروا من الدليل على امتناع الخرق عليها من أنّها **لو كانت قابلة للخرق لكانت أجزاؤها قابلة للتفرق. فيلزم أن تكون الجهات متحدّدة قبلها؛ إذ التفرّق لا يكون إلّا بالحركة**[2] **المستقيمة**. فعلى تقدير تسليمه إنّما يتمّ في المحدِّد [وهو فلك الأفلاك] دون ما عداه. وكذا ما ذكره الطبيعيون في إثبات كون الأفلاك متحرّكة بالاستدارة غيرُ تامّ على ما فصّله بعضُ الفضلاء. ولولا خشية الإطناب لأوردتُ ذلك مفصّلًا.

١ فيجوز حركتها بدون حركة الأفلاك بناء على جواز الخرق عليها.
٢ وهي لا تكون إلّا بجهة من الجهات.

ON YEDİNCİ FASIL

Filozofların Göğü Hareket Ettiren Amaç Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[162] Filozofların bu husustaki görüşleri şöyledir: *Göğü hareket ettiren amaç bedenlerden mufârık olan akıllara benzemedir. Çünkü daha önce geçtiği gibi, feleklerin hareketleri iradîdir. Her iradî hareket ise bir amaç içindir.*[2] *Zira açıkça görebilirsin ki irade olarak isimlendirilen meylî hareket, ancak, hareket edenin irade ile varlığını yokluğundan üstün gördüğü kendisinin bilincinde olan bir şeye taalluk eder. İşte bu şey, amaç olarak isimlendirilir. O halde her iradî hareketin bir amacı olması gerekir.*

[163] *Bu amaç ise ya hissîdir ya da aklîdir. Felekleri hareket ettiren bu amacın hissî olması câiz değildir. Çünkü bütün hissî amaçlar ve bu amaçlara sevk eden güdüler ya uyumlu olanı/hoşnutluğu cezbetmek ya da aykırılığı/hoşnutsuzluğu defetmek içindir. Bu iki durumda da bir çıkar yol yoktur. Çünkü idrak eden için uyumlu olanı cezbetme ve aykırı olanı defetme özelliği olmayan bir hissî tasavvurun onu zorunlu olarak fiile yönlendiren bir amaç olması mümkün değildir. O halde hoşnutluğu cezbetmek şehvettir hoşnutsuzluğu defetmek ise öfkedir. Bu ikisi de felekler için imkânsızdır. Çünkü bu iki özellik, etki kabul eden ve hoşlanılan bir durumdan hoşlanılmayan bir duruma veya hoşlanılmayan bir durumdan hoşlanılan bir duruma doğru dönüşebilen cismanî varlıklara aittir.*

[164] *Felekler cismî sûretlerinin başka bir sûrete dönüşebilmesi için parçalanmaz ve birleşmezler. Ayrıca felekler, nev'î sûretlerinden bazısının diğer bazısına dönüşmesi*[3] *için oluş ve bozuluşa da uğramazlar. Feleklerde ziyade ve noksanlık bakımından herhangi bir yoğunlaşma veya genleşme; artma veya azalma da söz konusu değildir. Feleklerin şekillerinde ve dairesel hareketlerindeki keyfiyetlerinde herhangi bir değişim de söz konusu değildir. Hatta felekler için kendi konumları dışında değişim söz konusu değildir ki bu konumların da bazısının tabîî ve evlâ olması tasavvur edilemez. Çünkü felekler basît olduğundan bütün durumlara olan nisbeti aynıdır.*

---

2 Sakalıyla oynayan, uyuyan ya da dalgın insanın hareketleri gibi iradi ancak amaçsız hareketler ise şöyle açıklanır: Örnekteki üç grup her ne kadar bunu hissetmese de sakalla oynamak gibi hareketlerde gizli bir lezzet vardır. Yine uyku halinde veya dalgın olan insan da böyle hareketleri ya lezzet tahayyülüyle ya da eleme sebep olacak bir halin izalesi tahayyülüyle yapar.

3 Yani değişinceye kadar.

الفصل السابع عشر

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرّك للسماء

[١٦٢] قالوا: **الغرض المحرّك للسماء هو التشبّه بالعقول المفارقة [عن الأبدان]؛**[١] **لأنّ حركة الفلك إرادية لِما مرّ. وكلّ حركة إرادية فهي لغرض.**[٢] **فإنّ البداهة تشهد بأنّ الحالة الميلانية المسمّاة بالإرادة لا تتعلّق إلّا بشيء مشعور به يرى المتحرّكُ بالإرادة وجودَه أولى من عدمه. وذلك الشيء هو المسمّى بالغرض. فلا بدّ للحركة الإرادية من غرض.**

[١٦٣] **فالغرض لا يخلو من أن يكون حسيًا أو عقليًا. لا جائز أن يكون الغرض المحرّك للفلك حسيًا؛ لأنّ كلّ غرض حسي فالداعي إليه إمّا جذب الملايم أو دفع المنافر. ولا مَخرج عن هذين؛ لأنّ كلّ متصوَّر حسي لا يكون فيه جذب ملايم ولا دفع منافر عند المدرِك لم يصحّ أن يكون غرضًا له باعثًا على الفعل بالضرورة. فجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب. وهما محالان على الفلك لأنّهما يختصّان بالجسم الذي ينفعل ويتغيّر من حال ملايمة إلى حال غير ملايمة وبالعكس.**

[١٦٤] **والأفلاك لا تتخرّق ولا تلتئم لتزول صورتُها الجسمية إلى صورة أخرى ولا تكون ولا تفسد ليتبدّل**[٣] **صورُها النوعية بعضُها ببعض ولا تنمو ولا تذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف لتغيّر مقاديرها زيادةً ونقصانًا، ولا تستحيل في كيفياتها من أشكالها واستدارتها؛ بل لا تغيّر فيها إلّا في أوضاعها التي لا يُتصوّر كون بعضها طبيعيًا [٢٥ب] وأولى؟؛ لأنّها لبساطتها يكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السواء.**

---

١ إ — عن الأبدان.

٢ وأمّا حركة العابث باللحية والنائم والساهي وغيرها من الحركات بالإرادة من غير أن يكون هناك غرض فجوابه أنّ في العبث ضربًا خفيًا من اللذة. وإنّ النائم والساهي إنّما يفعلان بتخيّل اللذة أو إزالة حالة مورِثة للألم، وإن لم يشعر العابث والنائم والساهي بذلك.

٣ أي حتى تغير.

O halde semavî cirimlerin uygun bir halden uygun olmayan bir hale veya bunun aksine doğru herhangi bir değişime uğramadığı ortaya çıkmaktadır. Böylece felekler için ne şehvet ne de öfke vardır. O halde feleklerin hareketinin hissî amaçları yoktur.

[165] *Böylece, bu amacın aklî bir şey olduğu ortaya çıkıyor. Bu aklî şeyin hareketle meydana gelmesi ya mümkündür ya da mümkün değildir. İkinci durum bâtıldır. Çünkü zâtı bakımından maddi arazlardan mücerred akleden bir zâtı olan varlığa ilişkin aklî tasavvurdan kaynaklanan bir iradenin muhal bir şeye yönelik olması imkânsızdır. Çünkü muhalin talep edilmesi ebedî olarak devam etmez. Zira bir süre sonra durumu bu şekilde olanın elde edilmesi arzusundan ümit kesilince hareket durur ve devam etmez. Bu ise imkânsızdır. O halde feleklerin hareketinin devamı zorunludur. Çünkü felekler öncelik ve bitişiklik olarak yokluğun hakkında imkânsız olduğu zamanın koruyucularıdır.*

[166] *Böylece feleklerin amacının hareket ile meydana gelmesinin mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bu amaç*[1] *ya unsurlar âlemine ya kendisine*[2] *ya da ondan*[3] *daha üstün olan bir şeye dönecektir. Bu maksadın birinci ve üçüncü ihtimallerden birisi olması için herhangi bir çıkar yol yoktur. Aksi halde yetkin olan bir şeyin noksan olan bir şey ile yetkinleşmesi lazım gelir. Bu amacın üçüncü ihtimal olması, yani feleklerin amacının kendisinden daha üstün bir şeye ait olduğu görüşü ise zaten açıktır. Çünkü üstün olan şey yetkin olan şeydir. Bu durumda yetkin olan üstün, yetkinlik bakımından, noksan olan alçaktan*[4] *istifade etmiş olur. Bu amacın birinci ihtimal olması durumuna gelince; bu da amacın aşağıya*[5] *yönelmesi anlamına gelir. Çünkü bu amacın aşağıda bulunana yönelmesi (îsal), aşağıda bulunan bu şeyin feleklere kıyasla daha üstün olmasını gerektirir. Aksi takdirde (aşağıda bulunan şeyin) onun amacı olması doğru olmaz. O zaman felek,*[6] *kendi üstün*[7] *cirimlerine*[8] *nisbeten daha hakir olup kendileri için hareket etmeyeceği unsurlar aleminden kendisine ulaşan bu yetkinlikle sözkonusu üstünlüğü aşağıdan almış olur.*

---

1 Yani iradî hareketten amacı.
2 Yani feleklerin kendisine.
3 Yani felekler.
4 Yani felekler.
5 Bu ise unsurlar âlemidir.
6 Bu kabule göre yetkin olan feleklerin noksan olan ile yetkinleşmesi gerekir.
7 Feleklerin unsurlar âlemi için hareket etmekten uzak olması kastedilmektedir; yoksa malum olduğu üzere, mesele hakirlikle irtibatlı değildir.
8 Yani felekler.

فظهر أنّ الأجرام السماوية لا تتغيّر من حال ملايمة إلى حال غير ملايمة وبالعكس، فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لأغراض حسية.

[١٦٥] فتعيّن أن يكون الغرض أمرًا عقليًا. وذلك الأمر العقلي إمّا أن يمكن حصوله بالحركة أو يمتنع. والثاني باطل؛ لأنّ الإرادة المنبعثة عن تصوّر عقلي لذات عاقلة مجرّدة بحسب ذاتها عن العوارض المادّية تستحيل أن تكون نحو شيء محال، ولأنّ طلب المحال لا يدوم أبدَ الدهور؛ إذ لا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمرّ، وهو محال؛ لأنّ الحركات الفلكية واجبة الدوام لأنّها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقًا ولاحقًا.

[١٦٦] فتعيّن أن يمكن حصوله بالحركة. وحينئذٍ إمّا أن يكون[١] عائدًا إلى العالم العنصري أو إلى نفسها[٢] أو إلى [أمر] أعلى منها.[٣] لا سبيل إلى الأوّل والثالث؛ وإلّا يلزم استكمال الكامل بالناقص. أمّا على الثالث وهو أن يكون الغرض عائدًا إلى العالي فظاهر لأنّ العالي كامل. وقد استفاد كمالًا من السافل[٤] الذي هو ناقص. وأمّا على الأوّل وهو أن يعود الغرض إلى السافل[٥] فلأنّ إيصال ذلك الغرض إلى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس إلى الفلك وإلّا لم يصحّ غرضًا له. فحينئذٍ يستفيد الفلك[٦] تلك الأولوية من السافل بإيصال كمال إليه على أنّ العالم العنصري أحقرُ بالنسبة إلى أجرامها[٧] الشريفة[٨] من أن يتحرّك لأجله.

---

١ أي غرضه من الحركة الإرادية.
٢ أي نفس الأفلاك.
٣ أي الأفلاك.
٤ أي الأفلاك.
٥ وهو العالم العنصري.
٦ فيلزم استكمال الكامل وهو الفلك على هذا التقدير بالناقص.
٧ أي الأفلاك.
٨ أي بعيدًا من أن يتحرّك الفلك (م — الفلك) لأجل العالم العنصري ليس متعلّقًا بأحقرَ كما لا يخفى.

Oysa unsurlar âleminin aksine felekler bozuluşa uğramaktan korunmuşlardır. Unsurlar âleminin tamamının felekî cirimlere nisbetle kabul edilen bir kıymeti yoktur. Bilakis feleklerin bir tanesi unsurlar âleminin tamamından daha faziletlidir.

[167] *O halde bu amacın feleklerin kendisine yönelik olduğu ortaya çıkmıştır. O zaman söz konusu bu amaç ya bir zâtın ya bir zâtın sıfatının ya da bu zât ve sıfatın benzerinin elde edilmesidir. Bu amacın birinci ihtimal olması için herhangi bir çıkar yol yoktur. Çünkü amacın bir zâtı elde etmesine yönelik olması ancak bir defaya mahsus olabilir. Böylece bu zâtı elde ettiği zaman hareketin durması gerekir. Bu da zamanın kesilmesini gerektirdiğinden dolayı imkânsızdır. Bu amacın ikinci ihtimal olması için de herhangi bir çıkar yol yoktur. Çünkü sıfatı elde etme ancak feleğin onu istemesinden dolayı hareketle mahallinden intikal ettiği zaman tasavvur edilebilir. Bu durum ise, daha önce de açıkladığımız üzere, arazların intikal etmesi imkânsız olduğundan dolayı imkânsızıdır. Şu halde bu amacın hareket ile meydana gelmesi imkânsızdır. Amacın bu şekilde meydana gelmesinin imkânsız bir şey olduğunu daha önce öğrenmiştin. O halde felek aynıyla intikal edemeyeceğine aksine benzerine meylettiğine göre onu değil benzerini elde eder.*

[168] *Şu halde bu amacın, bir zâtın veya sıfatın benzerinin elde edilmesi olan üçüncü ihtimal olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece feleğin bir mâşuku vardır ve felek mâşukuna benzemek istemektedir. İstenilen şey ya istikrarlı benzerliğin elde edilmesidir yani sürekli, kalıcı tek bir benzerlik ki bu durumda ya hareketin kesilmesi*[2] *ya da muhalin talep edilmesi gerekir. Ya da istikrarlı olmayan bir benzerliğin elde edilmesidir, yani bir benzerliğin zâil olup başka bir benzerliğin husûle gelmesi şeklinde birbiri ardına benzerlikler elde edilir. Başka bir benzerliğin elde edilmesi ya fertlerin birbirini takip etmesiyle ile türünü devam ettirir ya da devam ettiremez. İkincisi batıldır. Çünkü bu durumda feleklerin durması ve hareketlerinin de kesilmesi lazım gelir. O halde istenilen şey fertlerin peş peşe gelmesi ile türünü devam ettiren, sonu olmayan bir benzerliktir.*

2 Değerlendirmeye göre amacın bilfiil meydana gelmesidir ki bu sürekli ve kalıcı olan tek bir benzerlik/arzudur veya elde edilmesi mümkün olmayan imkânsızın talep edilmesidir.

فإنّها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري. وليس لمجموعه بالنسبة إلى الأجرام الفلكية قدر يُعتدّ به، بل إلى واحد من الأفلاك فضلًا عن مجموعها.

[١٦٧] فتعيّن أن يكون الغرض عائدًا إلى نفسها. وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيلَ ذاتٍ أو نيل صفة لذات أو نيل شِبْه ذات أو صفة لذاته. لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ نيل الذات لا يكون إلّا دفعة. فكان إذا نيلت وقفت الحركةُ وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان، ولا إلى الثاني؛ لأنّ نيل الصفة لا يُتصوّر إلّا إذا انتقلت من محلّها لطالبها بالحركة وهو محال لِما تقرّر من أنّ الأعراض [٢٦أ] يمتنع عليها الانتقال. فيكون الغرض ممتنع الحصول بالحركة. وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وإن لم تنتقل هي بعينها بل حصلَ ما يماثلها فما نيلت هي بل شبهها هو الذي نيل.

[١٦٨] فتعيّن الثالث وهو أن يكون الغرض نيلَ شِبه ذات أو صفة فيكون[١] للفلك معشوق موجود وهو يطلب الشَّبَه به. فالمطلوب إمّا أن يكون نيلَ الشبَه المستقرّ أي شبهًا واحدًا باقيًا دائمًا فيلزم أحد الأمرين: إمّا انقطاع[٢] الحركة أو طلب المحال، أو يكون نيل الشبَه الغير المستقر أي شبهًا بعد شبَه بحيث ينقضي شبَّه ويحصل شبَه آخر. ولا يخلو إمّا أن ينحفظ نوعُه بتعاقب الأفراد أو لا ينحفظ. والثاني باطل وإلّا لزم وقوف الفلك وانقطاع حركته. فإذن المطلوب شبَه محفوظ النوع بتعاقب أفراد غير متناهية.

---

١ إ: فتكون.
٢ على تقدير حصول المطلوب بالفعل وهو الشبَه الواحد الباقي دائمًا أو طلب المحال على تقدير امتناع حصوله.

[169] *Şu halde mâşuka sonu olmayan bu benzerlikler ya kuvve halinden çıkma[1] bakımından veya kuvve halinde bulunma bakımındandır. İkinci ihtimalin olması imkânsızdır. Zira kuvve halinde bulunmak onun için bir noksanlıktır. Noksanlık ise amaç olamaz. O halde amaç, sonu olmayan yetkinlik sıfatları bakımından mâşuka, sonu olmayan benzerliklerin hâsıl olmasıdır.[2] Bu durumda feleğin sonsuz yetkinlik sıfatlarıyla sıfatlanmış bir mâşuku vardır. Şimdi, kendine benzenilen bu mâşukun zâtı bakımından zorunlu[3] olması câiz değildir. Aksi halde bütün göklerde kendisine benzenilmek istenen şey tek bir şey olurdu. Çünkü talep edilen bir tek şey olduğunda, hiç kuşku yoktur ki talep de bir tek şey olmalıdır. Hâlbuki durum böyle değildir. Zira feleklerin hareketleri yön, hız ve yavaşlılık bakımından birbirlerinden farklıdır.*

[170] *Ayrıca (feleklerin hareketlerinin amacı) ne felekî bir cirm ne de felekî bir nefs olabilir. Aksi halde, benzeyen ve benzenilenin hareketlerinin hızlılık, yavaşlık ve yön itibariyle aynı olması gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Daha önce geçtiği gibi (feleklerin hareketlerinin amacı) bir tek akıl da olamaz. O halde kendisine benzenilmek istenilen şeyin, bütün yönlerden bilfiil[4] olan birçok akıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece felekî nefisler kendilerinde bilkuvve hiçbir şey kalmayıncaya kadar bu amaca benzemeye devam ederler. Ancak bu durum, felekî nefislerin yetkinliklerinin belli bir zamanda kuvve halinden fiil haline çıkması manasında değildir. Yani bu zamanda, felekler için mümkün olan bilkuvve yetkinliklerden hiçbir yetkinlik kalmadığı anlamında değildir. Çünkü eğer bu şekilde olsaydı küllî bakımdan mücerred bir akıl olurdu. O zaman felekleri hareket ettiren bir şey kalmazdı ve böylece feleklerin hareketi kesilirdi ki daha önce öğrendiğin gibi bu imkânsızdır.*

[171] *Aksine şu manadadır: Benzerlikten kasıt bütün yetkinliklerin kuvveden fiile çıkarılmasıdır. Ancak bütün yetkinlikler tek bir defada kuvveden fiile çıkmazlar. Aksine bu durum, bir şeyin başka bir şeyden sonra gelmesi şeklinde tedrici olarak sonsuza kadar devam eder.*

---

1 Yani kuvve durumundan fiil durumuna çıkmıştır.
2 Yani bilfiil olmasıdır.
3 Bu da, daha önce geçtiği gibi, yüce Tanrı'dır.
4 Yani bilfiil olarak vardır. Çünkü bilkuvve olmak noksanlıktır. O halde, daha önce öğrendiğin gibi, bu, (bilkuvve) gaye olamaz.

[١٦٩] فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق إمّا من حيث براءتها[١] من القوّة أو من حيث إنها بالقوّة. والثاني محال لأنّ كونها بالقوّة نقصان فلا يكون مطلوبًا، فيكون المطلوب حصولَ[٢] المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية. فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية. ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المتشبَّه به واجبًا[٣] لذاته وإلّا لكان الشبّه به في جميع السماويات واحدًا؛ لأنّ المطلب متى كان واحدًا كان الطلب لا محالة واحدًا وليس كذلك؛ لأنّ حركات الأفلاك متخالفة في الجهة والسرعة والبطء.

[١٧٠] ولا أن يكون جرمًا فلكيًا أو نفسًا فلكية، وإلّا لكانت حركة المتشبِّه والمتشبَّه به متّفقة في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك، ولا عقلًا واحدًا لما مرّ. فتعيّن أن يكون المتشبَّه به عقولًا متكثّرة هي بالفعل[٤] من جميع الوجوه. فيتشبَّه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى فيها شيء بالقوّة لا على معنى أنّ كمالات تلك[٥] النفوس الفلكية تخرج من القوّة إلى الفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها كمال من الكمالات الممكنة لها بالقوّة في ذلك الوقت. فإنّها لو كانت كذلك لصارت عقلًا مجرّدًا بالكلّية ولم تبق محرِّكة للفلك فتنقطع حركته وهو محال كما عرفتَ.

[١٧١] بل على معنى أنّها تقصِد بالتشبّه [٢٦ب] إخراجَ كمالاتها كلّها من القوة إلى الفعل لكن لا تخرِج كلّها إلى الفعل دَفعةً؛ بل على سبيل التدريج شيئًا بعد شيء لا إلى نهاية.

---

١ أي خروجها من القوّة إلى الفعل.
٢ بالفعل.
٣ وهو الأوّل الواحد جلّ شانه كما سبق.
٤ أي موجودة بالفعل لأنّ القوّة نقصان فلا يكون مطلوبًا كما عرفت.
٥ م؛ إ — تلك.

Ona[1] layık olan yetkinliklerin bir kısmı onun cismî bakımındandır. Bu da onda bilkuvve olarak bulunan konumların fiil haline çıkarılmasıdır. Çünkü onda konumlardan başka bilkuvve olan bir şey yoktur. Bir kısmı ise onun nefsi bakımındandır.[2] Bu ikinci kısım ondaki konumlar değil aksine bu konumlardan daha üstün olan başka bir şeydir. Böylece felekler cismi bakımından olan mümkün konumları kuvveden fiile çıkarmakla varlığından bilfiil olarak yüce ilkelere/mebâdi-i âliye[3] benzemiş olurlar. Sözü edilen bu benzeme ile peşi sıra yetkinlikler alırlar. Ondan kaynaklanan bu nefislerin her birinsinde yüce ilkelerden elde ettiği şey sebebiyle bir hareket meydana gelir. Bu hareket, üzerine doğacak[4] yetkinliğe hazırlık mesabesindedir. Her doğan yetkinlik de diğer bir yetkinliğe arzu barındırır ve bu yeni yetkinliğin doğmasına götüren bir hareket oluşturur. Böylece peşisıra gelen yetkinliği elde etmek için onun hareketinde herhangi bir kesinti ve durağanlık olmaz.

[172] Böylece seçkinlerin ileri gelenlerinden bir topluluğun, filozofların 'feleklerin hareketleri sadece, felekte kuvve halinde hiçbir şey kalmamak üzere kuvve halinde bulunan şeylerin fiil haline çıkmaya devam etmesidir.' görüşünde olduklarını zannederek onlara "bizden biri evin içinde bir köşeden bir köşeye hareket etmeye başlasa ve 'ben bunu kuvve halinde bulunan konumlarımı fiil haline çıkarmak için yapıyorum', dese cahil ve deli kabul edilir." şeklinde ağır eleştiri yöneltmeleri zannın günah olan kısmındandır. Zira filozoflar, feleklerin hareketinin sadece bundan ibaret olduğunu söylememişler, aksine hareketin feleklerin kendine uygun yetkinlikleri arzu etmek olduğunu söylemişlerdir. Bunların bir kısmı onun cismi bakımındandır ki bunlar konumlardır; bir kısmı ise onun nefsi bakımından olup kendilerinden daha üstün ve ulvî olan şeylerdir.

1 Yani feleğe layık olan.
2 Bunlar idraklerdir.
3 Yani akıllara.
4 Yetkinliğin sıfatı.

والكمالات اللايقة به[١] منها ما هو بحسب جسمه وهو إخراج الأوضاع التي فيه بالقوّة إلى الفعل إذ ليس بالقوة فيه غيرُها. ومنها ما هو[٢] بحسب نفسه. وليس ذلك هو الأوضاع بل أمر آخر أجلّ وأعلى. فالأفلاك بإخراجها الأوضاعَ الممكنة التي لأجرامها من القوّة إلى الفعل يحصل لها التشبّه في كونها بالفعل إلى المبادي[٣] العالية. فتقتبس بتشبّهها المذكور كمالات متوالية. فكلّ نفس من هذه النفوس ينبعث عنها بما ينال من مبدئها القدسي حركةٌ. وتلك الحركة تُعِدّ لتحصيل كمال يشرق[٤] عليها. وكلّ إشراق يوجب شوقًا وحركة مستدعية لإشراق آخر. وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المُعدّة لتحصيل كمالاتها على التوالي.

[١٧٢] وبهذا ظهر أنّ ما ظنّ جماعة من أكابر الفضلاء أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ ’حركات الأفلاك بمجرّد إخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل لئلّا يبقى في الفلك شيء بالقوّة‘ وشنّعوا عليهم بأنّ الواحد منّا لو أخذ ينتقل في زوايا الدار قائلًا إنّ مقصوده أن يُخرِج أوضاعَه التي بالقوة إلى الفعل يُعدّ جاهلًا مجنونًا من قبيلِ بعضِ[٥] الظنّ؛ إذ الحكماء لم يذهبوا إلى أنّ حركاتها بمجرّد ذلك، بل طلبًا للكمالات اللايقة بها، منها ما هو بحسب جسمه وهو الأوضاع، ومنها ما هو بحسب نفسه وهو أجلّ وأعلى منها.

---

١ أي بالفلك.
٢ وهو إدراكات.
٣ أي العقول.
٤ صفة كمال.
٥ أي ؛ س؛ م: إن بعض الظنّ إثم.

[173] Filozofların görüşünün tahkîki şudur: *Felek hareketlidir ve bu hareket vasıtasıyla kendisinde var olan mümkün konumları kuvve halinden fiil haline çıkarır. Bu konumlardan her biri vasıtasıyla da her yönden bilfiil olan akla biraz daha benzer. Sonra bu konum ortadan kalkınca söz konusu bu konum vasıtasıyla meydana gelen benzerlik de ortadan kalkar. Başka bir konum meydana gelince, buna bağlı olarak da başka bir benzerlik meydana gelir. Böylece nasıl ki konumun türü, konumların birbiri ardınca gelmesiyle korunuyorsa aynı şekilde benzerliğin türü de birbiri ardınca gelen benzerliklerle korunur. Bu benzerlikler vasıtasıyla da, ilkesinden sudûr eden şeyi kabul eder. Burada dört silsile vardır. Bu silsileler ise; hareketler silsilesi, konumlar silsilesi, benzerlikler silsilesi, idrakler ve yetkinlikler silsilesidir.*

[174] Hareketler ve konumlar cisme ait yetkinliklerdir. Benzerlikler ve idraklerden benzerliklere terettüp eden şeyler ise nefse ait yetkinliklerdir. Şu da var ki; bu konumların birbiri ardınca gelmesi, hayrın aşağı âleme doğru saçılmasını (raşh) gerektirir. Zira semavî cisimlerin konumlarının birbirlerinden farklı olması hasebiyle onların aşağı âlemde bulunan cisimler üzerindeki etkileri de farklı olur. Bu etkileri ise, bizim ayrıntılı bir şekilde kuşatmamız mümkün olmasa da senin genel olarak muttali olduğun hayırlar takip eder. Böylece felekler hayrın aşağı âleme feyzi şeklinde tezahür eden mümkün konumlarını kuvve halinden fiil haline çıkarmakla ilkelere yani akıllara benzerler. Aşağı âlemde bulunan cisimlerin bu hayırdan istifade etmesi, senin de bildiğin gibi,[2] feleklerin hareketlerinin asıl maksadı olmasa bile feleklerin akıllara benzeme gayretinden ortaya çıkan bir durumdur. Hâlbuki evin bir köşesinden bir köşesine dolaşan bir insanın hareketindeki durum böyle değildir. Seçkinler topluluğunun filozoflara yönelttikleri eleştiri yersizdir.

2 Şöyle ki; eğer bu, onların hareketinin amacı olmak sûretiyle hareketlerin maksadı konumunda olsaydı yetkin olanın noksan olan ile yetkinleşmesi gerekirdi. Çünkü bu amacın daha aşağıda bulunana yönelmesi onun feleklere nisbetle daha üstün olmasını gerektirir. Aksi halde amaç olması doğru olmazdı. Bu durumda felek bu üstünlüğü, daha aşağıda bulunan şeyden kendisine gelen yetkinliği almasıyla elde etmiş olur.

[١٧٣] وتحقيقه أنّ **الفلك متحرّك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الأوضاعَ الممكنة من القوّة إلى الفعل. ويحصل له بواسطة كلّ وضع شبَه إلى العقول التي هي بالفعل من جميع الوجوه. ثم إذا زال وضْع زال ذلك الشبّه الذي كان بواسطة ذلك الوضْع. وإذا حصل وضْع آخر حصل شبَه آخر. فكما أنّ نوع الوضع ينحفظ بتعاقب الأوضاع ينحفظ**[١] **نوعُ الشبه بحسب تعاقب المشابهات وتقبلُ بواسطة تلك المشابهات الفيضَ من مبدئه. فهناك أربع سلاسل: سلسلة الحركات ثم سلسلة [٢٧أ] الأوضاع ثم سلسلة التشبّهات ثم سلسلة الإدراكات والكمالات.**

[١٧٤] **والحركات والأوضاع كمالات للجسم. وأمّا التشبّهات وما يترتّب عليها من الإدراكات فهي كمالات للنفس. هذا على أنّ تعاقب هذه الأوضاع يستلزم رشْح الخير على العالم السفلي، إذ بحسب اختلاف أوضاع الأجرام النيّرة يختلف آثارُها في الأجرام السفلية. ويتبع تلك الآثارَ من الخيرات ما أنت خبيرٌ بجملته وإن لم يكن لنا سبيل إلى الإحاطة بتفاصيله. فالأفلاك يتشبّه بالمبادي [أي العقول] بإخراج الأوضاع الممكنة من القوّة إلى الفعل في كونها راشحًا عنه الخيرُ على السافلات. ونفعُ السافل وإن لم يكن مقصودًا من حركات الأفلاك قصدًا كما عرفتَ**[٢] **لكنّه مقصود تبعًا من حيث إنّه تشبّهٌ بالعقول وليس حال الإنسان المنتقل في زوايا الدار كذلك، فلا ورود لما ذكروا من التشنيع.**

---

١ إ: تنحفظ.

٢ من أنّه لو كان ذلك مقصودًا من حركاتها قصدًا بأن يكون غرضًا لحركاتها لزم استكمال الكامل من الناقص؛ لأنّ إيصال ذلك الغرض إلى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس إلى الفلك وإلّا لم يصحّ غرضًا له فحينئذ يستفيد الفلك تلك الأولوية من السافل بإيصال كمال إليه.

[175] *Sonra felekî nefislerin kendi cisimlerinden kaynaklanan mümkün konumları kuvve halinden fiil haline çıkarmanın; kendisine yetkinlikleri feyz ettirme istidâdını kazandırması uzak bir ihtimal değildir. Ancak insanî nefislerde durum böyle değildir. Zira felekî nefisler ile insanî nefisler hakikatte birbirlerinden farklıdır. O halde felekî nefislerin yetkinlikleri elde etme istidâdı insanî nefislerin yetkinlikleri elde etme istidâdından daha kuvvetli olabilir. Böylece feleklerin cisimlerinden kaynaklanan mümkün konumları kuvve halinden fiil haline çıkarmak olan yetkinlikleri elde etme istidâdı tamamlanmış olur. Bu durumda ise insanî nefislerin aksine, bu yetkinlikler feleklerin ilkesinden feleklerin kendisine feyz olur.* Filozofların görüşlerinin takrîri burada sona ermektedir.

[176] Bizim bu konudaki görüşümüze gelince: Biz feleklerin hareketlerinin irâdî olduğunu kabul etmiyoruz. Filozofların bunun beyanı için zikrettikleri delillerin ise zayıf olduğunu daha önce öğrenmiştin. Bu kabul edilse bile, feleğin hareketinde hareketten başka bir amaç olmasının gerektiğini kabul etmiyoruz. Zira amacın bizzat hareketin kendisi olması niye mümkün olmasın? *"Feleklerin hareketinin hakikati başkasına ulaşmaktır böylece bu hareketteki amacı zâtı olamaz; zira onda olan şey zaten onda mevcuttur."* sözünün tetkikine hiç girmeyelim.[1] Bu söz kabul edilecek olsa bile feleklerin hareketlerinin amacının hissî olmadığını kabul etmiyoruz. *"Çünkü hissî hareketin sebebi ya şehvettir ya da öfkedir. Hâlbuki bu iki özellik de felekler için imkânsızdır."* sözüne gelince **biz deriz ki:** biz, feleklerin öfke ve şehvet özelliklerinin bulunmasının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Zira basît şeylerde onun gerçek olduğu varsayılan cüzlerinin birbirine benzemesi lazım gelir. Ancak bu basît şeyin durumlarının da birbirine benzemesi lazım gelmez. O halde feleklerin, sonsuz makûllerden sonsuz lezzetlerinin olması câiz olduğu gibi onların sonsuz duyular bakımından sonsuz şehvetlerinin olması da mümkündür.

---

1 Çünkü biz feleklerin hakikatinin başkasına ulaştırmak olduğunu kabul etmiyoruz. Zira bu filozofların ıstılahlarındandır. Daima ulaştırma ile var olmasından hakikatinin bu olması lazım gelmezken bu görüşe nasıl bir delil getirilebilir?.

[١٧٥] **ثم إنّه لا استبعاد في أن يحصل للنفوس الفلكية بسبب إخراجها الأوضاعَ الممكنة لأجرامها من القوّة إلى الفعل استعداداتٌ يترتّب عليها فيضانُ الكمالات دون النفوس الإنسانية؛ إذ هما مختلفان بالحقيقة. فيجوز أن يكون استعدادها لحصول الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشرية فيتمّ استعدادُها لحصول الكمالات بإخراج الأوضاع الممكنة لأجرامها من القوّة إلى الفعل فتفيضُ تلك الكمالات عليها من مبدئها بخلاف النفوس الإنسانية.** هذا غاية تقرير ما ذكروه في هذه المسألة.

[١٧٦] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ الحركة الفلكية إرادية. وما ذكروا لبيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه. ولو سلّم ذلك فلا نسلّم لزومَ غرضٍ مغاير للحركة. ولم لا يجوز أن يكون الغرضُ نفسَ الحركة؟ وما يقال من أنّ **حقيقتها التأدّي إلى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها** ففيه ما فيه.[1] ولو سلّم ذلك فلا نسلّم أنّ الغرض لا يكون حسيًّا. قوله **لأنّ الداعي إليه إمّا الشهوة أو الغضب وهما محالان على الفلك**. قلنا: لا نسلّم استحالتهما على الفلك، فإنّ اللازم في البسيط هو تشابه أجزائه المفروضة في الحقيقة. وأمّا تشابه أحواله فغير لازم. ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير متناهية [٢٧ب] بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له لذّات غيرُ متناهية من معقولات غيرِ متناهية.

---

١ لأنّا لا نسلّم أنّ حقيقتها التأدّي إلى الغير؛ فإنّ هذا من مصطلحات الفلاسفة. وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها مع التأدي دائمًا كون حقيقتها ذلك؟

[177] Sonra filozofların: *"felekler parçalanmaz, birleşmez, oluş ve bozuluşu kabul etmez, uygun bir halden uygun olmayan bir hale doğru değişmez."* şeklindeki görüşleri doğru olsa bile bu diğer felekler için değil, sadece sınırlayıcı/belirleyici felek olan atlas feleği için geçerli olur, böylece delilleri iddialarından öteye geçmez. Yine biz, muhal olanı talep etmenin imkânsız olduğu görüşünü de kabul etmiyoruz. Zira filozofların: *"Zâtı bakımından maddi arazlardan mücerred bir zâtı olan varlığa ilişkin aklî tasavvurdan kaynaklanan bir iradenin muhal bir şeye yönelik olması imkânsızdır."* sözleri iknaî bir görüştür ve burhâna dayalı bahislerde böyle görüşler dayanak kabul edilmez. Yine filozofların: *"İmkânsızı talep etmek ebedî olarak devam etmez. Zira sonunda bu imkânsızı elde etmekten ümit kesilir."* iddiaları da yakînî değildir.

[178] Aynı şekilde filozofların: *"Üstün olanın aşağıda olanla yetkinleşmesi imkânsızdır."* görüşünü de kabul etmiyoruz. Her ne kadar üstün olanın yetkinliği daha fazla olsa da, aşağıda olan bir varlıkta bulunan ancak üstün olan bir varlıkta bulunmayan bir yetkinliğin olması ve böylece üstün olanın bu yetkinliği ondan alması niye câiz olmasın? Ayrıca filozofların, *'unsurlar âlemi, üstün feleklerin kendisi için hareket etmeyeceği kadar hakîrdir.'* görüşleri de hatâbîdir. Yine biz filozofların, *'feleklerin hareketlerinin amacının zâtın elde edilmesi olmadığı'* iddiasını da kabul edemiyoruz. Filozofların, *"zâtın elde edilmesi sadece bir defada olur böylece hareket durur ve zaman da kesilir, bu ise imkânsızdır."* sözlerine karşı da **deriz ki**; daha önce âlemin kıdemi meselesinde de sunulduğu gibi, biz zamanın kesilmesinin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bu kabul edilse bile, ancak en büyük felek için geçerli olur. Zira zamanın koruyucusu olan hareket sadece bu feleğin hareketidir.

[179] Yine biz, *'kendisine benzenilmek istenen şeyin zorunlu olmasının câiz olmadığını'* kabul etmiyoruz. Zira onların: *"Eğer amaç zorunlu olsaydı bütün göksellerde kendisine benzenilmek istenen şey bir tek olurdu."* sözlerinin reddedildiği söylüyoruz. Zira itibarî olarak nev' bakımından kabul edenlerin farklılığından veya zorunlu varlık bakımından benzenilmek istenen yetkinliğin farklılığıdan dolayı bir farklılığın olması neden câiz olmasın? Aynı şekilde biz, *'benzenilmek istenen şeyin felekî bir cirm ya da felekî bir nefis olmadığını'* da kabul etmiyoruz.

[١٧٧] على أنّ ما ذكروه من أنّ **الفلك لا يتخرّق ولا يلتئم ولا يكون ولا يفسد ولا يتغيّر من حال**[1] **ملايمة إلى خلافها** إن تمّ فإنّما يتمّ في المحدّد الذي هو الفلك الأطلس دون ما سواه فيقصر دليلهم عن مدّعاهم. ثم لا نسلّم امتناع طلب المحال. وما ذكروا من [أنّ] **الإرادة المنبعثة عن تصوّر عقلي لذات مجرّدة بحسب ذاتها عن العوارض المادّية يستحيل أن يكون نحو شيء محال** فكلام إقناعي لا يعوّل عليه في المطالب البرهانية. وكذا ما ذُكر من أنّ **طلب المحال لا يدوم أبد الدهور بل لا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه** فإنّه ليس بيقيني.

[١٧٨] ولا نسلّم أيضًا **امتناعَ استكمال العالي بالسافل**. ولم لا يجوز أن يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه وإن كان كمال العالي أكثر؟ وما ذكروا من أنّ **العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة من أن يتحرّك لأجلها** فكلام خطابي. ولا نسلّم أيضًا أنّه **لا يكون الغرض نيل ذات**. قولهم **نيل الذات لا يكون إلا دفعة فوقفت الحركة فينقطع الزمان وهو محال**. قلنا: لا نم امتناع انقطاع الزمان وقد تقدّم في مسألة قدم العالم. ولو سلِّم فإنّما يفيد في الفلك الأعظم؛ لأنّ الحركة الحافظة للزمان إنّما هي حركته فقط.

[١٧٩] ولا نسلّم أيضًا أن المتشبَّه به لا يجوز أن يكون واجبًا. قولهم **وإلّا لكان المتشبَّه به في جميع السماويات واحدًا** قلنا ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون التخالف لاختلاف القوابل في النوع أو لاختلاف الكمال المتشبّه به في الواجب بحسب الاعتبار؟ ولا نسلّم أيضًا أنّه لا يجوز أن يكون المتشبّه به جرمًا فلكيًا أو نفسًا فلكية.

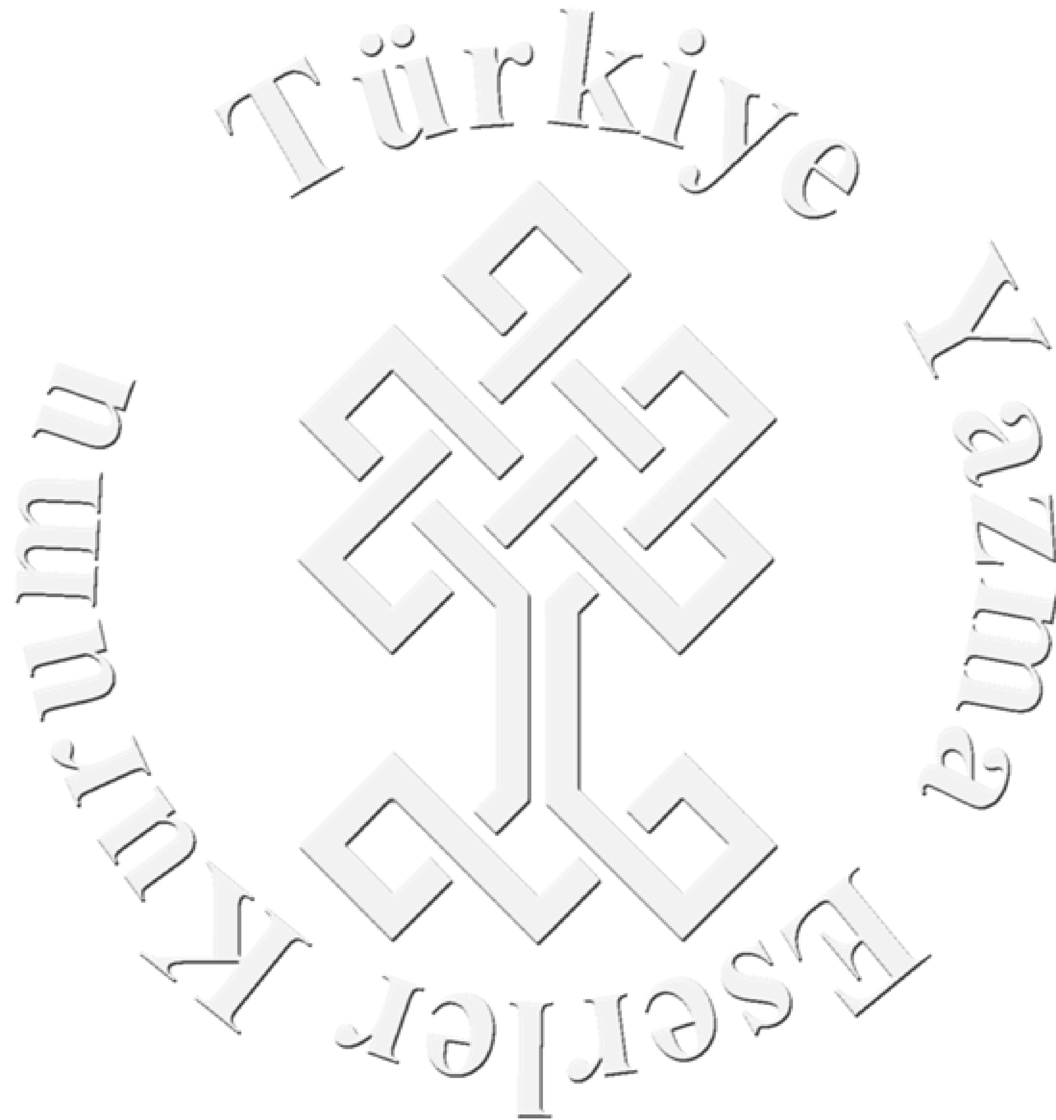
---

١ إ: كمال.

Zira onların, *'aksi halde benzeyen ve kendisine benzenilenin, yön, hızlılık ve yavaşlık bakımından aynı harekete sahip olması gerekir'* görüşünün reddedildiğini söylüyoruz. Çünkü bu durum, eğer benzerlik hareket bakımından olsaydı gerekli olurdu. Eğer benzerlik feleklerin cirmi veya nefsi itibariyle başka bir yetkinlik benzerliği bakımından olursa o zaman bu durum söz konusu olmaz. Aynı şekilde biz, *'benzenilmek istenen şeyin bir tek akıl olmasının câiz olmadığını'* kabul etmiyoruz. Zira onların, *'aksi halde feleklerin durumu yön, hızlılık ve yavaşlılık bakımından aynı olurdu'* görüşü de reddedilmiştir. Çünkü tek bir aklın birçok yetkinliğe sahip olması ve her bir feleğin bu yetkinliklerden birine benzemeye çalışması câizdir. Bu durumda zikredilen şeylerde benzerlik gerekmez ve onların iddia ettiği gibi, akılların çokluğu ispatlanamaz.

قولهم **وإلّا لكانت حركة المتشبّه به والمتشبِّه واحدًا في السرعة والبطء والنهج** قلنا ممنوع. وإنّما يلزم ذلك إن لو كان الشبَه في الحركة. وأمّا إذا كان الشبَه في كمال آخر لجرم الفلك أو لنفسه فلا. ولا نسلّم أيضًا أنّه **لا يجوز أن يكون عقلا واحدا.**

قولهم إذ يلزم حينئذٍ تشابه الأفلاك في مناهج الحركة وسرعتها وبطئها، ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون لعقل واحد كمالات متعدّدة فيتشبّه كلّ فلك به في واحد من كمالاته. فلا يجب التشبّه فيما ذُكر فلا يثبت [٢٨أ] تعدّد العقول كما زعموا.



ON SEKİZİNCİ FASIL

Filozofların Göklerin Nefislerinin, Meydana Gelen, Meydana Gelmekte Olan ve Meydana Gelecek Olan Bütün Hâdis Cüz'îleri Bildiklerine Dair Görüşlerinin Çürütülmesi

[180] Filozoflar, *gerçekleşen, gerçekleşecek olan ve gerçekleşmekte olan bütün şeylerin mücerred akıllar ve felekî nefislerden oluşan mebadî-i âliye (yüce ilkelerde) mürtesim olduğunu söylerler. Bunların mücerred akıllardaki bilgisine gelince bu küllî bir şekildedir ki bu konu hakkındaki sözler daha önce geçmişti. Bunların felekî nefislerdeki bilgisi ise meşşâîlere*[1] *göre cüz'î bir şekildedir. Zira meşşâîlere göre feleklerin mücerred nefisleri yoktur. İbn Sînâ'nın görüşüne göre ise her iki şekilde de olur. Çünkü İbn Sînâ, bizim bedenlerimize taalluk eden nefislerimiz gibi feleklerin cirimlerine taalluk eden mücerred nefislerin olduğunu ve cüz'îlerin sûretlerinin resmolunduğu iç duyumuz (kuvve-i bâtına) gibi feleklerin cirimlerine içkin nefislerinin olduğunu kabul eder.*

[181] *Ancak felekler basît olduklarından bu kuvve feleklerin belirli bir cüz'üne mahsus değildir. Bilakis, insanın aksine, onun bütün cüzlerini kapsar. O halde bu kuvve (insan) beynine münafidir. Filozoflar bunun, şer'i şerifte varid olan bütün hâdislerin oluşumu hakkında levh-i mahfuzda yazılı olan maksat olduğunu iddia ettiler. Zira levha*[4] *feleklerin nefislerinden ibarettir ve onun cüz'îlerin sûretleriyle yazılması (intikâşı) onların levhada yazılı bulunmasının maksadıdır. Çünkü levha; olan, olacak olan ve şu anda olmakta olanların yazılı olduğu beyaz inciden, çocukların yazı tahtasına benzeyen düz bir cisimdir. Çünkü cüz'î olaylar sonsuzdur. Her cismin ise bir sınırı vardır. Şu halde sonsuz şeyleri ayrıntılı bir şekilde sonlu bir cisme yazmak mümkün değildir. Bu, onların âlemin kıdemi hakkındaki iddialarını dayandırdıkları temeldir.*

---

1 Meşşâîler Aristoteles'in bir grup öğrencileridir. Onlar büyük kalabalıklardan dolayı aynı anda oturmaya fırsat bulamadıklarından Aristoteles'ten ilmi yürür halde alıyorlardı. Aynı zamanda Allâme Adudü'l-mille ve'd-dîn'in Şerhu's-Sahâif'inde zamanın kıdemi konusunda da bu şekilde geçmektedir.

4 Levhanın mücerred bir nefsi olduğunu savunan geç dönem filozoflarına göre böyledir. İçkin nefsi kabul etmekle yetinen Meşşâilere göre ise, *Makâsıd Şerhi*'nde açıkça ifade edildiği üzere levh-i mahfuz ilk akıldır. Zira küllîler içkin nefiste mürtesim olmaz ve levh-i mahfuzda tüm sûretlerin mürtesim olması gerekir. İlk akılda ise küllîlerin ve cüz'îlerin sûretleri küllî bir şekilde mürtesimdir.

الفصل الثامن عشر

في إبطال قولهم إنّ نفوس السماوات مطّلعة على جميع الجزئيات الحادثات ممّا كان وما سيكون وما هو كائن في الحال

[١٨٠] قالوا: جميع الأمور الكائنة ممّا تحقّق أو سيتحقّق أو هو متحقّق في الحال مرتسمة في المبادي العالية من العقول المجرّدة والنفوس الفلكية. أمّا ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلّي وقد سبق الكلام فيه. وأمّا في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائيين[١] إذ ليس للأفلاك نفوس مجرّدة عندهم. وعلى الوجهين جميعًا على رأي الشيخ أبي علي؛ لأنّه أثبت للأفلاك نفوسًا مجرّدة متعلّقة بأجرامها كتعلّق نفوسنا بأبداننا ونفوسًا[٢] منطبعة في أجرامها كقوانا الباطنة التي ترتسم صور الجزئيات فيها.

[١٨١] إلّا أنّ الأفلاك لبساطتها لا يختصّ تلك القوّة بجزء معيّن منها[٣] بل تعمّ جميعَ أجزائها بخلاف الإنسان. فإنّ تلك القوّة فينا في الدماغ. وزعموا أنّ هذا هو المراد ممّا ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ. فإنّ اللوح[٤] عبارة عن النفوس الفلكية. وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح؛ لأنّ اللوح جسم مسطَّح من دُرّة بيضاء كُتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما يُكتب للصبيان على الألواح؛ لأنّ الحوادث الجزئية غيرُ متناهية وكلّ جسم فهو متناهي المقدار. ولا يمكن أن يُكتب على سبيل التفصيل أمور غير متناهية على جسم متناهي المقدار. وهذا بناءً على ما زعموا من قدم العالم.

---

١ المشائيون طائفة من تلامذة أرسطو كانوا يأخذون العلم منه ماشين لعدم فرصتهم عند الجلوس لازدحام الأكابر وقتئذٍ. كذا في بحث قدم الزمان من شرح الصحايف للعلامة عضد الملة والدين.

٢ إ — ونفوسًا.

٣ إ — ونفوسًا.

٤ عند من أثبت النفس المجرّدة له. وهو مذهب متأخري الفلاسفة. وأمّا عند المشائيين المقتصرين على إثبات النفس المنطبعة لها فاللوح المحفوظ هو العقل الأوّل كما صرّح به في شرح المقاصد، إذ الكليات لا ترتسم في النفس المنطبعة. واللوح المحفوظ لا بدّ أن يرتسم فيه صور الجميع. وأمّا في العقل الأوّل فصور الكليات وصور الجزئيات على وجه كلي. وهذا القدر كاف. تأمّل.

[182] Bize göre ise *âlem, içinde bulunan her şey ile hâdistir. O halde âlemin içinde bulunan cüzlerden herhangi birisinin sonsuz olması söz konusu değildir. Böylece, sonlu olan bir levha üzerine, olan ve kıyamet gününe kadar olacak olanları yazmakta bir imkânsızlık yoktur. Evet, eğer bütün olaylar ve hatta ahiretteki sonsuz olaylar levhada yazılıdır denilirse, sonlu bir cismin kendisine ayrıntılı bir şekilde yazılanlara yetecek kadar geniş olması tasavvur edilemez. Allah bilir ki, bu ancak beşerî kuvvelerin künhüne ermediği başka bir yolla olur.*

[183] Sonra***, Hüccetü'l-islam İmam Gazzâlî*** (rh.a.) filozofların bu maksatlarını ispat etmek için kullandıkları delillerini nakletmiştir. Bu delil özetle şöyledir: *Daha önce sunulduğu gibi, feleklerin hareketleri iradîdir. İradî hareketlerin gerçekleşmesinde küllî irade yeterli değildir. Çünkü küllî iradenin varlığa dâhil olması, onun cüzlerinden belirli bir cüzdür. Küllî iradenin ise bütün cüzlere olan nisbeti aynıdır. Başka bir cüz' değil de bu cüz'ün küllî irade ile gerçekleşmesi, tercih ettiricisi olmayan bir tercihtir. O halde meydana gelen bu harekete mahsus olarak ona taalluk eden cüz'î bir iradenin olması gerekir. Bu durumda feleklerin muayyen bir noktadan, diğer muayyen bir noktaya, her muayyen cüz'î hareketine taalluk eden cüz'î iradeleri vardır. Şu halde zorunlu olarak feleklerin, bu belirli cüz'î hareketlere yönelik cismanî kuvve ile olan cüz'î tasavvurları vardır. Çünkü feleklerin bir şeyi irade etmesi söz konusu şeyi tasavvur etmesine bağlıdır. Cismanî cüzler ise ancak cismanî aletlerle[2] idrak edilebilir. Böylece mesafenin, mesafenin kendisiyle parçalara ayrılabileceği cüz'î sınırların varsayımını mümkün kılacak bir uzamı ihtiva etmesi hiç kuşkusuz mümkündür. Bu mesafeyi bölen, önce mesafenin sonuna ulaşmayı düşünür sonra bu sınırları birbiri ardına düşünür. Her düşünceden, bu sınırı amaç edinmek için bir cüz'î irade hâsıl olur. Bu sınıra ulaşıldıktan sonra bu irade kaybolur ve yerine başka bir irade gelir. Böylece her bir irade bir hareketin varlığının sebebi olur. Her bir hareketin varlığı da bir sınıra ulaşmanın sebebi olur. Her bir sınıra ulaşma da kendisiyle birlikte yenilenen bir iradeye sebep olur.*

---

2 İç ve dış duyulardan oluşan idrak edici kuvvelerimiz gibi.

[١٨٢] وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه. فلا يكون جزئياته غير متناهية. فلا استحالة في أن يُكتب على لوح متناهي المقدار جميعُ ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة. نعم، لو قيل يكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا إلى نهاية مكتوبة في اللوح لم يُتصوّر اتساعُ الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالّة عليها على سبيل التفصيل. اللهمّ إلّا على ضرب آخر لا يقدِر على اكتناهه القوى البشرية.

[١٨٣] ثم إنّ الإمام حجّة الإسلام الغزالي [رحمه الله][1] نقل عنهم حجّة الإثبات. هذا المطلوب محصّلها هو أنّ حركة الأفلاك إرادية [٢٨ب] لما تقدّم. والحركة الإرادية لا تكفي في وقوعها الإرادة الكلّية، لأنّ الداخل في الوجود جزئي معيّن من جزئياتها. ونسبة الإرادة الكلّية إلى جميع الجزئيات واحدة. فوقوع هذا المعيّن بها دون آخر ترجيح بلا مرجِّح. فإذن لا بدّ فيها من إرادة جزئية متعلّقة بخصوص الحركة الواقعة. فللفلك إرادات جزئية متعلّقة بكلّ حركة جزئية معيّنة من نقطة معيّنة إلى نقطة معيّنة أخرى. فله لا محالة تصوّرات جزئية لتلك الحركات المعيّنة بالقوّة الجسمانية ضرورةَ أنّ إراداتها موقوفة على تصوّرها. وإنّ الجزئيات الجسمانية لا تدرَك إلا بآلات[2] جسمانية. فإنّ المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن يُفرض فيه حدود جزئية يتجزّى المسافة بها إلى أجزائها. فقاطع تلك المسافة يَتخيّل الوصولَ إلى آخرها أوّلا ثم يتخيّل تلك الحدودَ واحدًا بعد واحد وينبعث عن كلّ تخيّل إرادةٌ جزئية لقصد ذلك الحدّ. ومع وصوله إليه يفنى تلك الإرادة ويتجدّد غيرُه فيصير كلّ إرادة سببًا لوجود كلّ حركة، ووجودُ كلّ حركة سببًا للوصول إلى حدّ، وكلّ وصول إلى حدّ سببًا لوجود إرادة يتجدّد معه.

---

١ س؛ م: رحم؛ إ — رحمه الله.
٢ كالقوى المدركة فينا من الحواسّ الظاهرة والباطنة.

[184] *Aynı şekilde felek, hareketin cüzlerini tasavvur edip onları kuşattığına göre, hiç şüphesiz bunların gereği olarak, bazı kısımlarının doğup bazı kısımlarının batması, bazısının göğün ortasında ve bir insan topluluğunun üstünde bazılarının da ayaklarının altında bulunması şeklinde yeryüzüyle olan değişik nisbetleri de kuşatır. Aynı şekilde hareketten tecerrüt eden nisbetlerin farklılığının gereği olarak üçlü ve altılı kümeler, karşı karşıya bulunma; semavî olaylar ve semavî olaylara dayanan yeryüzü olaylarıyla birleşme durumlarını da ya vasıta olmadan ya bir vasıtayla ya da birden fazla vasıtayla bilir.*

[185] *Özetle, yeryüzüne ait her hâdisin, bazısı bazısının sebebi olan semavi hareketlere yükselip teselsül kesilinceye kadar, hâdis bir sebebi vardır. Cüz'î olayların sebepleri semavi hareketlere yükselip sona erdiğine göre o halde hareketleri tasavvur edenin*[3] *onları da tasavvur etmesi gerekir. Çünkü melzûmun tasavvuru onun lazımlarını ve lazımlarının da lazımlarını silsile sonra erinceye kadar tasavvur etmesini gerektirir. Bizim gelecekte ne olacağına dair bilgimizin olmayışı onun bütün sebeplerine dair bilgimizin olmamasındandır. Çünkü göklere ait olaylar çoktur ve yeryüzünde meydana gelen olaylarla da bir ilişkileri vardır. Bu sebeple onların hepsini bilmek insanın güç yetirebileceği bir şey değildir. Göklerin nefisleri ise İlk Sebebi ve onun lazımlarını ve lazımlarının da lazımlarını, silsile sona erinceye kadar bildikleri için bunları da bilirler.*

[186] Filozofların bu iddialarına karşı **şöyle dedi:**[5] Filozoflar uyuyan bir kişinin uykusunda gelecekte ne olacağını gördüğünü iddia ettiler. Zira onlara göre bu ilkelerle ittisal insan nefsinin durumlarındandır. Ancak insan nefsi duyuların algılarıyla meşgul olursa semavî nefislerle ittisal etmez.

---

3 Burada onlara göre, feleklerin hareketleri ve kendisine dayanan konumlar ne hâdislerin tam illeti ne de fâil illetleridir. Aksine onlar hâdislerin oluşması için maddelerinin hazırlayıcı illetleridirler. Onların varlıklarının başlangıcı ise ayrık ilkelerdir. Filozoflara göre eşyanın hazırlayıcı illetlerini bilmek esasen onları bilmeyi gerektirmez. Aksine filozoflara göre, tam illeti bilmek onun ma'lûlünü de bilmeyi gerektirir. Onlara ait olan bu delil getirmenin yapısı onların görüşlerine uygun değildir. İşte burada fazilet sahibi bazı kimselerin "Filozofların kitaplarından bize ulaşanlar içinde bu konuda derli toplu bir delil bulamamıyoruz." sözleri açığa kavuşuyor, ki bu aşağıda gelecek.

5 Yani Hüccetü'l-İslam İmam Gazzâlî.

[١٨٤] وهكذا فإذا كان للفلك تصوّر لجزئيات الحركة وإحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النِّسَب مع الأرض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها في[١] وسط سماء قوم وتحت قدم قوم. وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب التي تتجرّد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية[٢] إمّا بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر.

[١٨٥] وبالجملة فكلّ حادث أرضي فله سبب حادث إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض. فإذا انتهى أسباب الحوادث الجزئية إلى الحركات السماوية فالمتصوِّر[٣] للحركات متصوِّر لها؛ لأنّ تصوّر الملزوم يستلزم تصوّر لازمه ولوازم لوازمه إلى آخر السلسلة. وعدمُ علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه؛ لأنّ السماويات [٢٩أ] كثيرة ولها[٤] اختلاط بالحوادث الأرضية. وليس في القوّة البشرية الاطّلاع عليها. ونفوس السماوات مطّلعة عليها لاطّلاعها على السبب الأوّل ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة.

[١٨٦] قال:[٥] ولهذا زعموا أنّ النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل. فإنّ النفس الإنسانية من شأنها الاتّصالُ بتلك المبادي إلّا أنّها مشغولة بالتفكّر فيما يورِده الحواسُّ عليها.

---

١ إ — في.
٢ إ — والحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية.
٣ فيه أنّ الحركات الفلكية وما يستند إليها من الأوضاع ليست عِللا تامّة للحوادث ولا عِللا فاعلية لها عندهم؛ بل هي مُعدّات للموادّ لحصول الحوادث فيها. وإنّما مبدأ وجودها هي (م — هي) المبادى المفارقة. والعلم بمُعدّات الأشياء لا يستلزم العلم بها عندهم أصلًا؛ بل إنّما يدّعون أنّ العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بالمعلول. فكون هذا الاستدلال منسوبًا إليهم لا يناسب مذهبهم. ومن هذا ظهر وجه ما قال بعض الفضلاء "لم نجد فيما وصل إلينا من كتبهم دليلًا ملخَّصا" كما سيأتي.
٤ إ: له.
٥ أي الإمام حجّة الإسلام الغزالي (م — الغزالي).

İnsan ne zaman ki uyku sebebiyle bu meşguliyetten ayrılma fırsatı bulursa işte o zaman tabiatı bakımından semavî nefislerle ittisal eder. Böylece bu ittisalden meydana gelen sûretler insan nefislerinde içkin olur ki bu da o nefse uygun, kendi hakkında ve ailesi, çocukları veya yaşadığı şehir gibi kendisine yakın olan şeyler hakkında bir takım sûretlerdir. Sonra, tabiatında muhakeme etme özelliği olan hayal oluştucu güç, bu şeyleri onlara uygun benzerleri ile taklit eder. Böylece gerçek idrak edilen hafızadan silinir. Bu durumda ta'bire ihtiyaç duyulur. Bu da hayalde bulunan sûretten, muhayyilenin bu sûret vasıtasıyla oluşturduğu anlama dönmektir.

[187] Yine **filozoflar,** *Hz Peygamber'in gayb âlemine mahsus bilgiye aynı şekilde bu yolla muttali olduğunu iddia ederler. Ancak, peygamberlerin nefisleri kuvvetli olduklarından ve karşıt yönleri tam olarak kuşattıklarından dış duyuların etkisine gark olmaz. Peygambere has nefis, bu ilkelerle ittisale engel olacak şekilde bedenin istekleriyle uğraşmadığından uyanıkken de başkalarının rüyada gördüğünü muhakkak görür. Sonra aynı şekilde hayal oluşturucu güç onun gördüğü şeyin benzerini oluşturur. Peygamberin gördüğü şey bazen hafızasında aynen kalır bazen de onun benzeri olarak kalır. İşte bu durumda bu tür vahiy tâbire ihtiyaç gösterir. O halde eğer var olan her şey levh-i mahfuzda bulunmasaydı peygamberler ne uyanıkken ne de rüyada iken gayb âlemine ait bilgiyi bilirlerdi.*

[188] Daha sonra filozoflardan naklettiklerine özetle **şöyle cevap verdi**:[3] Filozofların zikrettiği yollara ihtiyaç olmaksızın, peygamberlerin uyanıkken gaybî bilgiyi bilmesi ya da uyuyan kimsenin uykusunda iken gelecekte olacak bir olayı bilmesi Allah Teâlâ'nın doğrudan veya bir melek vasıtasıyla bildirmesiyle olması neden câiz olmasın? Filozofların bu konuda anlattıklarına gelince, öncelikle onların anlattıkları bu şeyler birçok öncüle dayanmaktadır. Ancak biz bunları çürütmek için sözü fazla uzatacak değiliz. Fakat onları üç öncül bağlamında tartışacağız:

3 Yani Hüccetü'l-İslam İmam Gazzâlî.

فإذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتّصلت بطباعها[1] بها. فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو أليقُ بتلك النفس من أحوالها[2] وأحوالٍ ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد. ثم إنّ القوّة المتخيِّلة التي من طباعها المحاكماتُ تحاكي تلك الأمور بأمثلة تناسبها في الجملة فينمحي المدرَك الحقيقي من الحفظ. فيحتاج إلى التعبير. وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال إلى المعنى الذي صوّرته المتخيّلة بتلك الصورة.

[١٨٧] وزعموا أنّ **النبيّ [عليه السلام] أيضًا يطّلع على الغيب بهذا الطريق إلّا أنّ نفوس الأنبياء [عليهم السلام] لقوّتها ووفائها بالجوانب المتقابلة لا تستغرقها الحواسّ الظاهرة، ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعًا من اتّصالها بتلك المبادي. فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام. ثم القوّة المتخيِّلة تمثّل له أيضًا ما رآه. وربّما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربّما يبقي مثاله فيفتقر مثلُ هذا الوحي إلى التعبير. ولو لا أنّ جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء [عليهم السلام] الغيب في يقظة ولا منام.**

[١٨٨] ثم أجاب[3] عمّا نقله بما حاصله أنّه لم لا يجوز أن يكون اطّلاع النبيّ [عليه السلام] على الغيب و اطّلاع النائم في نومه بما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداءً أو بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج إلى ما ذكروا؟ وأمّا ما ذكروا أوّلا فمبنيّ على مقدِّمات لسنا نطوّل الكلام بإبطالها لكنّا ننازع في [مقدمات] ثلاث منها.

---

١ إ: بطليعها.
٢ إ — من أحوالها.
٣ أي الإمام حجّة الإسلام.

[189] Birincisi; filozofların feleklerin hareketlerinin iradî olduğunu iddia eden görüşleridir. Biz onların bu konudaki görüşlerini çürtmeyi daha önce tamamlamıştık. **İkincisi;** filozofların, iradî hareket için cüz'î iradeler gerektiği ve cüz'î hareketler için de cüz'î tasavvurların gerektiği şeklindeki görüşleridir. Bu kabul edilemez. Zira onlara göre felekler için cüz' söz konusu değildir. Aksine felekler kendinde bitişiktir. Cüzlere ayrılması ise hareket bakımından değil ancak vehim bakımındandır. O halde felekler bitişik olmak bakımından birdirler. Bu durumda da feleklerin arzusunun kendileri için mümkün olan yerlerde bulunmak (istifa-i uyûn-yer kaplama) olması yeterlidir. Bunun olması için de küllî tasavvur ve küllî irade yeterlidir. **Üçüncü öncülleri** ise; filozofların, felekler, cüz'î hareketi tasavvur ettiği zaman ona tabi olan şeyleri ve onun lazımlarını da tasavvur eder sözleridir. Aynı şekilde bu görüş de kabul edilemez. Bu tıpkı bir kişinin, insan hareket ettiği zaman ve hareketini bildiği zaman onun üstü, altı ve etrafı gibi cisimlerle olan nisbeti açısından hareketin lazımlarını da bilmesi lazım gelir demesi gibidir. Oysa bunun yanlışığı hiç kimseye gizli değildir. Gazzâli, bunları zikretmiştir. Fazilet sahibi bir zât[2] ise şöyle der: Biz diyoruz ki: Filozofların kitaplarından bize ulaşanlar içinde onların bu isteklerini ispatlayacak derli toplu bir delil göremiyoruz. Filozoflara göre şöyle demek mümkündür: Feleklerin nefisleri Allah'ı bilmektedirler. İlkeyi bilmek, onun neyin ilkesi olduğunu bilmeyi de gerektirir. Böylece felekler bütün hâdisleri bilmiş olurlar. Çünkü illiyet silsilesinde Allah'a kadar yükselmiştir.

[190] İmam Gazzâlî'nin sözleri esnasında (filozoflardan naklen) söylediği; "semavî nefisler İlk Sebebi bildiklerinden dolayı bu hâdisleri de bilirler ilh..." ve onun; semavî nefislerin İlk İlke'yi hakikatiyle bildiği ve insan nefsinin ise İlk İlke'yi hakikatiyle bilmediği görüşünü reddeden cevabı da bu şekilde yorumlanabilir. Zira felekî nefislerin de insan nefsi gibi İlk İlke'yi bilmemesi niye mümkün olmasın? İlkeyi bilmek, ilkenin bağlı olduğu şeyleri bilmeyi gerektirir görüşü de reddedilmiştir. Zira bu konudaki inceleme daha önce geçmişti.[3]

2 Yani müellifimiz Hocazâde.

3 On üçüncü fasılda ikinci görüşün cevabı olarak geçmişti.

[١٨٩] **الأولى** قولكم **إنّ حركات الأفلاك إرادية** وقد فرغنا من إبطالها فيما سبق. **الثانية** قولكم **لا بدّ في**[1] **الحركة الإرادية من إرادات جزئية وتصوّرات [٢٩ب] جزئية للحركة الجزئية** فإنّها غير مسلَّمة؛ إذ ليس للفلك جزء عندكم؛ بل هو متّصل في نفسه. وانقسامه ليس إلّا بحسب الوهم، ولا للحركة؛ فإنّها واحدة بالاتّصال فيكفي شوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها ويكفيها التصوّر الكلّي والإرادة الكلّية. المقدّمة **الثالثة** قولكم إنّه إذا تُصوّر الحركات الجزئية تُصوّر توابعُها ولوازمها. وهذا أيضًا غير مسلَّم. وليس هذا إلّا كقول القائل إنّ الإنسان إذا تحرّك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من نِسَبه إلى الأجسام التي فوقه وتحته وحواليْه. وبطلانه لا يخفى على أحد. هذا ما ذكره. قال[2] بعض الفضلاء: ونحن نقول لم نجد فيما وصل إلينا من كتبهم دليلًا ملخَّصًا على هذا المطلوب. والذي يمكن لهم أن يقال: إنّ النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الأوّل جلّت عظمتُه. والعلم بالمبدأ يستلزم العلم بما له المبدأ، فيكون عالمة بجميع الحوادث لأنّها ترتقي إليه تعالى في سلسلة العلّية.

[١٩٠] ويُحتمل أن يُحمل على هذا الوجه قولُ **الإمام الغزالي** في أثناء كلامه حيث قال: 'ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول [إلى آخره]' وجوابه: مُنِع أنّ النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الأوّل بحقيقته؛ فإنّ النفس الإنسانية لا يعلمه بحقيقته. فلم لا يجوز أن تكون النفوس الفلكية أيضًا كذلك؟ ومُنِع أنّ العلم بالمبدأ يستلزم العلم بما له المبدأ. وقد سبق[3] تحقيق القول فيه.

---

١ إ: من.
٢ س؛ م + خواجه زاده (رحم)؛ إ + أي مألّفنا خواجه زاده (رحمه الله).
٣ في جواب المسلك الثاني من مسالك الفصل الثالث عشر.

Buna karşı; "insan nefsinin İlk İlke'yi hakikatiyle bilememesinin sebebi, insan nefsinin yüce ilkelerle ittisalini engelleyecek şeylerle meşgul olması ve kendisindeki ma'kûl sûretlerle intikaş etmesinden dolayıdır; ancak felekî nefislerde de bu gibi engeller yoktur" **denilemez**.

[191] Çünkü biz **diyoruz ki**; felekî nefislerde bu engellerin olmamasını kabul etmiyoruz. Felekî nefislerin şehvet, öfke, hırs, kin, haset, açlık, elem ve daha başka sebepler gibi mizaca tâbi olan şeylerle iştigal etmediğini kabul etsek dahi bu durum felekî nefislerde hiçbir engelin bulunmamasını gerektirmez. Şu halde engeller sadece bunlarla sınırlı olmadığına göre, onların bu söyledikleri nasıl olur? Bunun söylenmesi durumunda feleklerin mücerred nefisleri olmalıdır. Meşşâîlerin görüşüne gelince durum açıktır. Çünkü onlara göre *feleklerin mücerred nefisleri yoktur. Zira maddeye içkin olan nefsin Allah'ı idrak etmesi düşünülemez. Çünkü cismanî olan mücerred olanı idrak edemez.*

لا يقال عدم إدراك النفس الإنسانية له تعالى بحقيقته إنّما هو لاشتغالها بما يمنع عن الاتّصال بالمبادي العالية والانتقاش بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك.

[١٩١] لأنّا نقول لا نسلّم أنّه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك. وعدم اشتغالها بما يتبع المزاجَ من الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب عدم المانع إلّا إذا ثبت انحصار المانع في ذلك، وأنّى لهم ذلك. هذا إذا قيل إنّ للأفلاك نفوسا مجرّدة. وأمّا على رأي **المشائيين** فالأمر ظاهر؛ فإنّ الأفلاك ليس لها نفوس مجرّدة عندهم. والنفس المنطبعة في المادّة لا يُتصوّر إدراكُها له تعالى؛ لأنّ الجسماني لا يدرِك المجرّدَ.



ON DOKUZUNCU FASIL

Filozofların Normal Sebepler İle Sonuçların Arasında Bir Ayrılık Olmasının İmkânsızlığı ve Bunların Bir Arada Bulunmalarının Zorunluluğu Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[192] Filozoflar, *cisimlerin tabiatlarının, nev'î/türsel sûretinden dolayı ateşin maddesinde oluşan sıcaklık örneğinde olduğu gibi kendi maddelerinde ve pamuğun maddesinde ateşten dolayı oluşan yanma örneğinde olduğu gibi başka cisimlerin maddelerinde bir takım etki ve fiillere sahip olduğunu iddia ettiler. Yine cisimlerin, onlardan meydana gelen bazı keyfiyetler aracılığıyla, ateş sûretinin sıcaklık keyfiyeti vasıtasıyla suyun maddesinin havanın sûretini kabul etmesinin hazırlayıcısı olduğu gibi, kendi maddesi olmayan diğer maddelerde de hazırlayıcı olduklarını iddia ettiler. Bu tabiatlar bazen eserleri için tek başına tam illet olur; bazen ise bu eserlerin bu tabiatlerden meydana gelmeleri için sebepleri bir araya getiren ve engelleri ortadan kaldıran başka şeylere muhtaç olduklarından dolayı da nakıs illet olurlar. Böylece bunlar oluştuğunda illet tamamlanmış olur ve bu durumda eser tam illetten geri kalmaksızın meydana gelir.*

[193] *Maddenin,*[3] *hazırlayıcı çeşitli şeyler vasıtasıyla, sûret ya da arazı kabul etme istidâdı tamamlanınca, maddenin bu istidâdına uygun sûret ya da araz meydana gelir. Zira ilke, faaliyeti konusunda tamdır. Burada ne bir cimrilik ne onun feyzinde bir kusûr ne de kâbil cihetinden olanı hariç, bir farklılık (tefavüt) söz konusu olur. İşte o zaman fâil ve kâbil tam olduğundan geri kalma (gecikme) tasavvur edilemez. Şu halde maddenin istidâdı oluşmazsa, tam illet olmaksızın ma'lûlün meydana gelmesi imkânsız olduğundan feyz de meydana gelmez.* Ancak **bu iddia;** zannedildiği gibi, filozofların yeme anında doymanın, su içme anında susuzluğun gitmesinin, ishal ilacı alındığında da ishalin (bağırsakların temizlenmesi) olmama imkânını inkâr ettikleri manasında değildir. Bu nasıl olur? Burada zikredilen yeme, içme ve ishali giderici ilacı alma; onlara terettüp eden doyma, kanma ve ishal için tam illet değillerdir.

---

3 Yani heyûlâ.

الفصل التاسع عشر

في إبطال قولهم بوجوب [٠٣أ] الاقتران وامتناع الانفكاك بين الأسباب العادية والمسبَّبات

[١٩٢] **ذهب[١] الفلاسفة إلى[٢] أنّ لطبايع الأجسام آثارًا وأفعالًا في موادّها كالحرارة الحاصلة في مادّة النار بسبب صورتها النوعية، وفي موادّ غيرها أيضًا كالاحتراق الحاصل في القطن من النار؛ وإعداداً لموادّ غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادّها كإعداد صورة النار لمادّة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية. وتلك الطبايع قد تكون علّة تامّة بانفرادها لآثارها، وقد تكون علّة ناقصة تحتاج تلك الآثارُ في حصولها عن تلك الطبايع إلى أمور آخر ينضمّ إليها من الشرائط وارتفاع الموانع. فإذا حصلتْ يتمّ العلّة ويحصل الأثر من غير تخلّف.**

[١٩٣] **وإذا تمّ استعداد المادّة[٣] لقبول صورة أو عرض بواسطة الأمور المُعِدّة حصل فيها ما استعدّت هي له من صورة أو عرض؛ إذ المبدأ تامّ في فاعليته، لا بخْلَ هناك ولا قصور في فيضه ولا تفاوت فيها[٤] إلّا من جهة القابل. فلا يُتصوّر التخلّف حينئذٍ لتمام القابل والفاعل. وإذا لم يحصل استعداد المادّة يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلّة التامّة.** لا كما ظُنّ من أنّهم أنكروا إمكان عدم حصول الشبَع عند الأكل وعدم حصول الرِّيّ عند الشرب وعدم حصول الإسهال عند تناول الدواء المسهل. كيف وما ذُكر من الأكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عِللا تامّة لما يترتّب عليها من الشبع والريّ والإسهال.

---

١ س؛ م: ذهبت.
٢ إ — إلى.
٣ أي الهيولي.
٤ س؛ م — فيها.

Zira yenilen şeyin midede sindirilmeden[1] mideden bağırsağa geçmesi câizdir. Bu durumda doyma da gerçekleşmez. Şayet bağırsakları tutan karın iç zarında,[2] suyun karaciğere ulaşmasını engelleyen bir şey olsa bu durumda susuzluk da giderilmiş olmaz. Şayet bedende ishal ilacının etkisini göstermesine mani olacak bir kuvvet varsa bu durumda ishalin giderilmesi de söz konusu olmaz. Aksine bütün bunlar tam illetin cüzlerinden ibarettirler. Şayet tam illetin bütün cüzleri bir arada toplanır ve zikredilen yeme, içme ve ishal ilacını alma gibi şeylerle birleşirse bu durumda zikredilen şeyler tam illetten geri kalmadan meydana gelir. Aksi halde bunların meydana gelmesi söz konusu edilemez.

[194] İmam Gazzâlî (rh.a.) filozofların bu iddialarına[4] karşı **der ki**; filozoflar bu iddiaya dayanarak peygamberlerden nakledilen, ateşin tabiatı ve bedenin hakikati aynı olarak kaldığı halde ateşin içindeki durumu (yanmama); asanın yılana dönüşmesi ve ölüleri diriltme gibi bazı mucizeleri de inkâr ettiler. Filozoflar ***Kur'an-ı Mecîd'***te vâki olan bu gibi şeyleri te'vîl etme yoluna gittiler. Örneğin; ölülerin diriltilmesini cehalet ölümünün ortadan kaldırılması olarak, Mûsâ'nın (a.s) asasının sihirbazların sihrini çabucak yakalamasını[7] da, Mûsâ'nın elinde tecelli eden ilâhî hüccetin inkâr edenlerin şüphelerini iptal etmesi " olarak vb. şekillerde te'vil etme yoluna gitmişlerdir.

[195] Bunun cevabı şudur: Biz, tam illetlerin tabiatlarının, ister kendi başına olsun isterse de şartların bir araya gelmesi ve engellerin ortadan kalkması gibi kendilerine gerekli olan başka şeylerle birlikte olsun; kendilerine terettüp eden eserlerin tam illeti olmalarını kabul etmiyoruz.

---

1 Yiyeceğin, kıvamı ve beyazlığıyla pişmiş tarhanaya/yoğun arpa suyuna benzer bir cevhere (kilüs) dönüşmesi sûretiyle. Mevâkıf'ta bu şekilde geçmektedir.

2 Burada kastedilen karaciğer, midenin son kısmı ve bağırsakların tamamı arasında bulunan dar, sert ve ince damarlardır. Kilüsün özü, bu damarlar vasıtasıyla mideden bağırsaklara, bağırsaklardan da karaciğere çekilir. Mevâkıf Şerhi'nde de bu şekilde geçmektedir.

4 Bu ise, normal sebepler ile sebeplilerin ayrılması imkânsızlığının zorunluluğudur.

7 "Bir şeyi yakaladım." (telakkaftu), onu hızlıca elde ettim demektir. *Sıhah*'ta da bu şekilde geçmektedir.

فإنّه يجوز أن ينزلق المأكول من المَعِدة إلى الأمعاء من غير انهضام[1] في المَعِدة فلا يحصل الشبع، وأن يحصل في الماساريقا[2] سدٌّ ويمنع نفوذَ الماء إلى الكبد فلا يحصل الريّ، وأن يحصل في البدن قوّة قاهرة لقوى الأدوية المسهلة فلا يحصل الإسهال، إلى غير ذلك؛ بل هي أجزاء من العلّة التامّة. فإن اتّفق وجود سائر أجزاء عِللها التامّة مع ما ذُكر من الشرب والأكل[3] وتناول المسهل يترتّب وجودها على ما ذُكر لامتناع التخلّف عن العلّة التامّة وإلّا فلا.

[١٩٤] قال **الإمام الغزالي** [رحمه الله]: وعلى هذا الأصل[4] بنَوا إنكار بعض المعجزات المنقولة عن الأنبياء [عليهم السلام] كالوقوع في النار[5] من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته، وقلب العصا ثعبانًا وإحياء الموتى. [٣٠ب] وأوّلوا ما وقع في **القرآن المجيد** من أمثال ذلك كتأويلهم إحياء الموتى بإزالة موت[6] الجهل وتلقّف[7] العصا سحرَ السحرة بإبطال الحجّة الإلهية الظاهرة على يد موسى [عليه السلام] شبهاتِ المنكرين إلى غير ذلك.

[١٩٥] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ الطبايع عِلل تامة إمّا بانفرادها أو مع أمور ينضمّ إليها من وجود الشرائط وارتفاع الموانع لما يترتّب عليها من الآثار.

---

١ بأن يُجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه. كذا في المواقف.
٢ وهي عروق دقاق صلبة ضيّقة تجاويفها. وأصلها بين الكبد وآخر المَعِدة وجميع الأمعاء. ينجذب لطيف الكيلوس من المَعِدة إلى الأمعاء ومن الأمعاء إلى الكبد بطريق ماساريقا. كذا في شرح المواقف.
٣ إ: من الأكل والشرب.
٤ وهو وجوب امتناع الانفكاك بين الأسباب العادية والمسبَّبات .
٥ إ: كوقوع النار.
٦ إ — موت.
٧ يقال تلقّفت الشيء أي تناولته بسرعة. كذا في الصحاح.

Zira filozofların illet olarak iddia ettikleri ile ma'lûl olarak iddia ettikleri şeyler arasındaki ilişkilerde devamlı ya da çoğunlukla gözlemledikleri terettüpten başka bu iddialarına getirecekleri ve kesinlik ifade edecek delilleri yoktur. Başka bir şeyin ardından çoğunlukla veya sürekli terettüp eden –ki buna devr denilir- bir şeyin illiyyetin varlığına delâlet etmediği açıktır. O halde Allah'ın, yanma olayınının başlangıcı olan ateşin temasıyla olmaksızın, (doğrudan) ateşin temasını takip eden yakmayı yaratarak âdetini (kanun) uygulaması niye mümkün olmasın? Aynı şekilde bütün terettüplerde durumun bu şekilde olması neden câiz olmasın?

[196] Filozofların, *'bu âdet kendisi için tasavvur edilemeyen ilkenin zâtı bakımından zorunlu olmasına ve ihtiyar sahibi bir fâil olmamasına bağlıdır; zira bu âdetlerin kendisi için geçerli olabileceği tasavvur edilen şeyin ancak ihtiyar sahibi bir fâil olabileceği'* iddialarına gelince; kitabın başında bunun dayanağının fâsit olduğunu öğrenmiştin. Sonra onlara **diyoruz ki;** sizin istidâda ve illetin tamam olmasıyla feyzin zorunlu olduğuna; illetin tamam olmaması halinde de feyzin olamayacağına dair zikrettiğiniz şeyler, ilkenin zâtı bakımından zorunlu olmasına dayanır. Hâlbuki daha önce de biz bu konudaki delillerinizin bâtıl olduğunu ortaya koymuştuk.

وليس لهم دليل على ما ذكروه إلّا مشاهدة الترتّب دائمًا أو أكثريًا بين ما زعموه عِللا وبين ما زعموه معلولات. ومن البيِّن أن ترتّب الشيء على الشيء دائمًا أو أكثريًا -وهو المسمّى بالدور- أن لا يدلّ على العلّية. ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عادته بخلق الإحراق عقيبَ مُماسّة النار من غير أن يكون لمُماسّة النار مدخل في الإحراق؟ وكذا في جميع المترتّبات.

[١٩٦] وأمّا[1] القول بأنّ[2] **المبدأ لا يُتصوّر فيه إجراء العادة بناءً على أنّه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار. وإجراء العادة إنّما يُتصوّر فيما هو فاعل بالاختيار**، فقد عرفتَ فساد مبناه في صدر الكتاب. ثم نقول لهم: ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبنيّ على كون المبدأ موجبًا بالذات. وقد فرغنا عن إبطال دليلكم عليه فيما سبق.

١ إ: ان.
٢ إ — بأنّ.

YİRMİNCİ FASIL

Filozofların İnsan Nefsinin Zâtı bakımından Maddeden Mücerret[1] Olduğuna Dair Görüşlerini İspatta Âciz Bırakılmaları

[197] Bu, yani nefsin varlığının mücerred olması İslam'ın asıllarına aykırı bir şey değildir. Aksine İslam âlimlerinden ***İmam Gazzâlî, Ebû Kâsım Râğıb, Hüseyin Halîmî*** ve tasavvufta mükâşafe erbabından olan daha birçok kişi bu görüşü kabul ederler. Ancak maksat filozofların bu konudaki delillerinin zayıf olduğunu beyan etmek ve şer'i bilgiden yardım almadan bu bilgiye sırf akılla ulaşıldığı iddiasını reddetmektir. Filozoflar buna çeşitli deliller getirdiler:

[198] Birincisi şudur: *bazı ma'kûlat konum bakımından birbirlerinden ayrı cüzlere bölünmezler. Aksi takdirde her ma'kûlün konum bakımından birbirlerinden ayrı cüzlere bölünmüş olması gerekirdi. O halde, söz konusu bu bölünme ya bilfiil ya da bilkuvve gerçekleşir. Eğer bu bölünme bilfiil gerçekleşirse o zaman konum bakımından birbirinden ayrı bu cüzler zorunlu olarak akılda hâsıl olmuş olur ve akılda hâsıl olan her şey ise akledilen şeylerdir. O halde, bütün ma'kûllerin konum bakımından birbirlerinden ayrı cüzlerden mürekkep olduğu farz edildiğine göre o halde bu cüzler de aynı şekilde konum bakımından birbirlerinden ayrı cüzlerden mürekkep olur. Bu şekilde aklî sûretlerin bilfiil olarak sonsuz cüzlere şamil olması lazım gelir.[3] Bu durumda zihnin bir defada sonsuz cüzleri kuşatması gerekir ki bu da imkânsızdır. Bunun mümkün olarak kabul edilmesi durumunda ise maksat hâsıl olmuş olur.*

---

1 Yani cisim ve cismanî olmaması.

3 Bu durum, sûretin künhüyle-tümüyle ma'kûl olması durumunda geçerlidir. Sûret ciheti bakımından ma'kûl ise bu durumda ya teselsül lazım gelir, ya da zihnin bir defada sonsuz şeyleri kuşatması. Çünkü bir şeyi cihet bakımından akletmenin öncesinde ciheti akletmek gelir. Eğer cihet bakımından ma'kûl ise ciheti akletmenin öncesinde başka bir cihetin akledilmesi gerekir. Bu durumda cihetlerin tasavvurunda teselsül lazım gelir. Bundan da akletmenin imkânsızlığı lazım gelir ki bu yanlıştır. Eğer künhü bakımından ma'kûl olursa -ki her ma'kûlun sonsuz cüzlerden oluştuğu farzedilmişti- zihnin bir defada sonsuz şeyleri kuşatması lazım gelir ki bu da imkânsızdır.

الفصل العشرون

في تعجيزهم عن إثبات أنّ النفوس البشرية مجرّدة[1] عن المادّة ذاتًا

[١٩٧] وهذا أي كون النفس مجرّدة وإن لم يخالف شيئًا من أصول الإسلام بل بعض المحقّقين من علماء الإسلام **كالامام الغزالي** [رحمه الله] **وأبي القاسم الراغب والحسين الحليمي** وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوّفة ذهبوا إليه إلّا أنّ المقصود بيان ضعف أدلتهم وردّ دعواهم معرفة ذلك بمجرّد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم. واحتجّوا عليه بوجوه:

[١٩٨] الوجه **الأوّل: إنّ بعض المعقولات ليس بمنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع [وإلّا لكان كلّ معقول منقسمًا إلى أجزاء متباينة في الوضع]**[2] **فحينئذٍ إمّا أن يكون منقسمًا بالفعل أو بالقوّة. فإن كان منقسمًا بالفعل كانت تلك الأجزاء [٣١أ] المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة. وكلّ حاصل في العقل معقول. والمفروض أنّ كلّ معقول مركّب من أجزاء متباينة في الوضع فيكون تلك الأجزاء مركبة أيضًا من أجزاء متباينة في الوضع. وهكذا فيلزم أن يكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل. فيلزم**[3] **أن يكون الذهن محيطًا بما لا يتناهى دَفْعة، وإنّه محال. وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل.**

---

١ أي ليس بجسم ولا جسماني.

٢ س — وإلّا لكان كلّ معقول منقسمًا إلى أجزاء متباينة في الوضع.

٣ هذا إذا كانت الصورة معقولة بالكنه. وأمّا إذا كانت معقولة بالوجه فاللازم أحد الأمرين: إمّا التسلسل في المعقولات أو إحاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة. وذلك لأنّ تعقّل الشيء بالوجه مسبوق بتعقّل الوجه. وتعقّل الوجه مسبوق بتعقّل وجه آخر إن كان معقولًا بالوجه. وهكذا فيلزم التسلسل في تصوّرات الوجوه فيلزم امتناع التعقّل وهو باطل وإن كان معقولًا بالكنه والمفروض أنّ كلّ معقول مركّب من أجزاء غير متناهية فيلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة وهو محال.

[199] *Çünkü ister sonlu olsun ister sonsuz olsun, bilfiil olan her çoklukta bilfiil olarak "bir" mevcuttur. Çünkü çokluk birlerden oluşur. "Bir" ise, bir olmaklığı bakımından, konum olarak birbirinden farklı cüzlere bölünmek şöyle dursun aslı itibariyle cüzlere dahi bölünmez. Eğer bu bölünme bilfiil değil de bilkuvve olarak gerçekleşirse, bu durumda ya mahiyet bakımından birbirlerinden farklı cüzlere bölünür ya da mahiyet bakımından birbirine benzeyen cüzlere bölünür. Birinci durum mümkün değildir. Eğer mümkün olsaydı cüzler bilfiil elde edilebilirdi ki bu da varsayımın aksinedir. İkinci durum da mümkün değildir. Çünkü bu durumda aklî sûretler mahiyetin tamamında cüzlerine benzer olur. Hiç şüphesiz bu cüzlerden her biri, bütünün akılda meydana geldiği gibi, akılda meydana gelir. Mahiyetin meydana gelmesi ise cüzlerden birinin meydana gelmesiyle gerçekleşir. Akletmenin manası, akledilen şeyin mahiyetinin akılda meydana gelmesinden başka bir şey değildir. Zira akledilebilirlik hususunda, diğer cüzler olmaksızın tek bir cüz kâfi gelir. Çünkü bu durumda aklî sûret ziyade ve noksanlığa maruz kalabilir ve böylece maddi arazlardan da mücerred olamaz. Bununla birlikte maksat gerçekleşmiş olur. Çünkü bilkuvve olarak bölünmüş olan şey bilfiil olarak birdir. O halde "bir" olması bakımından bölünmez.*

[200] *Ma'kûller içinde konum bakımından birbirinden farklı cüzlere bölünmeyenler de vardır. Bu durumda da bu aklî sûretin mahalli ki bu nefistir, konum bakımından birbirinden farklı cüzlere bölünmez. Aksi halde bu sûretlerin de cüzlere ayrılması gerekirdi. Çünkü mahallin konum bakımından birbirinden ayrı cüzlere bölünmesi bu mahalde bulunanın da aynı şekilde bölünmesini gerektirir. O halde her*[4] *cisim ve cismanî kuvvet konum bakımından birbirinden ayrı cüzlere bölünür. Nefs ise cisim olmadığı gibi cismanî bir kuvve de değildir. Şu halde nefs mücerreddir ki amaçlanan da budur.* Bu delilin takrîrinde söylenenlerin ana fikri budur.

4 Bu, büyük öncüldür. Küçük öncül ise, nefs bölünmez, yani mekanda birbirinden farklı parçalara bölünmez. İkinci durumdan ortaya çıkıyor ki nefs ne cisimdir ne de cismanî bir kuvvedir.

[١٩٩] لأنّ كلّ كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها؛ لأنّ تقوُّم الكثرةِ إنّما هو بالآحاد. والواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلًا، فضلًا عن انقسامه إلى أجزاء متباينة في الوضع. وإن كان منقسمًا بالقوة لا بالفعل[1] فإمّا إلى أجزاء متخالفة في الماهية أو إلى أجزاء متشابهة فيها. لا سبيل إلى الأوّل وإلّا لكانت الأجزاء حاصلة بالفعل وهو خلاف المفروض. ولا إلى الثاني لأنّه حينئذٍ تكون الصورة العقلية متشابهة لأجزائها في تمام الماهية. ولا شكّ أنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكلّ. وإن حصول الماهية يتحقّق بحصول واحد منها. ولا[2] معنى لتعقّل الشيء إلّا حصول ماهيته في العقل. ففي الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء الأخر في المعقولية. فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجرّدة عن العوارض المادّية. ومع ذلك فالمطلوب حاصل لأنّ المنقسم بالقوّة واحد بالفعل فيكون حيث إنّه واحد غيرَ منقسم.

[٢٠٠] ففي المعقولات ما هو غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع. فيكون محلّ تلك الصورة العقلية وهو النفس غيرَ منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع[3] وإلّا لزم انقسام تلك الصورة؛ لأنّ انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحالّ كذلك. وكلّ[4] جسم أو قوّة جسمانية ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع. فالنفس ليست بجسم ولا قوّة جسمانية. فتكون مجرّدة وهو المطلوب. هذا غاية ما ذُكر في تقرير هذا الدليل.

---

١ إ: بالفعل لا بالقوة.
٢ إ — ولا.
٣ إ — فيكون محلّ تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع.
٤ هذه مقدّمة كبرى. والصغرى هي أنّ النفس غير منقسم أي ليست بمنقسمة إلى أجزاء متباينة في الوضع ينتج من الشكل الثاني النفس ليست بجسم ولا قوّة جسمانية.

[201] Bunun cevabı ise şudur: Biz, bazı ma'kûllerin cüzlere bölünmediği fikrini kabul etmiyoruz. Zira bu ma'kûllerin bilkuvve benzer cüzlere bölünmesi neden câiz olmasın? Filozofların, *"aklî sûret ziyade ve noksana maruz kalır"* sözlerine karşı biz **deriz ki**; eğer aklî suretin ziyade ve noksana zât bakımından maruz kalması kastediliyorsa biz bunu kabul etmiyoruz. Zira ziyade ve noksanın ona ârız olması, bu aklî sûretin, gerçekte ziyade ve noksana maruz kalan bir cisim olan nefse hülulü ile olması neden câiz olmasın? Eğer filozofların sözlerinden; aklî sûretin ziyade ve noksana maruz kalması, ziyade ve noksanın aklî sûretin mahalline, yani nefse, ârız olması vasıtasıyla olur fikri kastediliyorsa bunu kabul ederiz. Ancak bu durumda ma'kûl sûretlerin bu gibi arazlardan mücerred olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Aksine ma'kûl sûretin, bunların duyusal cüzlerinin maddesinden ve onun arazlarından tecerrüt etmesi zorunludur.

[202] Filozofların, *"bununla birlikte maksat hâsıl olmuştur, çünkü bilkuvve olarak cüzlere ayrılmış olan bilfiil "bir"'dir ilh."* sözlerine gelince; bu aklî sûretin "bir" olması bakımından konum itibariye birbirinden farklı cüzlere bölünememesi, zâtı bakımından da bu cüzlere bölünememesini gerektirmediği sürece bu sözlerine itibar edilmez. Bu durumda, onun zâtı bakımından, mahallinin konum itibariye birbirlerinden farklı cüzlere ayrılması câizdir. Bazı ma'kûllerin bölünmediğini kabul etsek bile bu durumda onların mahallerinin de bölünmemesi gerektiğini kabul etmiyoruz. Aynı şekilde filozofların, *"mahallin konum bakımından birbirinden farklı cüzlere bölünmesi mahalde bulunanın da bu şekilde bölünmesini gerektirir"* sözünü de kabul etmiyoruz. Zira çizgi uzunlukta konum bakımından birbirinden farklı cüzlere bölünebildiği halde onda bir hal olarak bulunan nokta ise kesinlikle bölünmemiştir. **Buna karşı,** "noktanın çizgiye hamledilmesi zâtı bakımından değil; aksine noktanın çizgiye olan bu hamli başka bir tabiatın ona ilişmesi bakımındandır. Yani bu hamledilme, sonlu olmak (intiha) ve kesilmek (inkıta) bakımındandır. Zira bölünen bir şeye, o şeyin bölünmüş zâtı bakımından olan hulûl, hamledilenin zâtında da bölünme gerektirmesinin aksine; bölünen bir şeyin bölünmüş zâtı bakımından olmayan hulûl hamledilenin de bölünmesini gerektirmez. Aklî sûret nefse, ona ilişen başka bir tabiat bakımından değil de bölünmüş olan zâtı bakımından hulûl eder ve nefsin bölünmesiyle aklî suretin de bölünmüş olması gerekir" **denilemez**.

[٢٠١] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ بعض المعقولات غير منقسم. ولم لا يجوز أن يكون منقسمًا بالقوّة إلى أجزاء متشابهة؟ قولهم **فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان** قلنا: إن أريد أنّه 'يلزم [٣١ب] أن تكون الصورة العقلية معروضة لهما بالذات' فلا نسلّم ذلك. ولم لا يجوز أن يكون عروضهما لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة؟ وإن أريد أنّه 'يلزم أن تكون معروضة لهما بواسطة عروضهما لمحلّها أعني النفس' فمسلّم. ولكن لا نسلّم أنّ الصورة المعقولة يجب أن تكون مجرّدة عن مثل هذه العوارض؛ بل الواجب تجرّدُها عن موادّ جزئياتهما المحسوسة وعن عوارضها.

[٢٠٢] وأمّا قولهم **ومع ذلك فالمطلوب حاصل؛ لأنّ المنقسم بالقوّة واحد بالفعل [إلى آخره]** فليس بشيء؛ إذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث إنّها واحدة إلى أجزاء متباينة في الوضع عدمُ انقسامها من حيث ذاتُها إلى تلك الأجزاء. فجاز أن يكون محلّها منقسمًا في ذاته إلى أجزاء متباينة الوضع. ولو سلِم أنّ بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون محلّها غير منقسم. قولهم **لأنّ انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحالّ كذلك** ممنوع. فإنّ الخطّ منقسم إلى أجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة الحالّة فيه غير منقسمة أصلًا. لا يقال حلول النقطة في الخطّ ليس من حيث ذاتُه بل من حيث لحوقُ طبيعة أخرى بها، أعني الانتهاء والانقطاع. والحلول في المنقسم لا من حيث ذاتُه المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما إذا كان الحلول فيه من حيث ذاتُه المنقسمة، فإنّه يوجب الانقسام. وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتُها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسامُ الصورة العقلية.

[203] Çünkü biz **diyoruz ki;** bu konudaki delil hakkında zikredilen şeyler, bir redde müsavi olduğu sabit olmadıkça bir fayda sağlamaz.[1] Aklî sûretin nefse zâtı bakımından hulûl etmiş olduğunu reddettiğimiz halde bu nasıl olur? Bu durumda aklî sûretin nefse hulûl etmesinin başka bir tabiat bakımından olması neden câiz olmasın? Bilakis biz **diyoruz ki**, filozofların, "konum bakımından birbirlerinden farklı cüzlere bölünmüş bir şeye hulûl eden şeyin de aynı şekilde bölünmüş olması gerekir." sözleri, aklî sûretin akledene hulûlü ancak haricî şeylerin (â'yanın) mahallerine hulûlü şeklinde olursa tamamlanır. Hâlbuki bu imkânsızıdr. Bu hulûlün, mahallin bölünmesi hulûl edenin de bölünmesini gerektirmeyen başka bir şekilde olması neden câiz olmasın?

[204] Sonra, mahallin konum bakımından birbirinden farklı cüzlere bölünmüş olmasının, hulûl edenin de bu şekilde bölünmesini gerektirdiğini kabul etsek bile, nefsin bu şekildeki makûl sûretler için mahal olduğunu kabul etmiyoruz ki nefsin bölünebilen cisim olmasından bu sûretlerin de bölünmesi gereksin. Bu hüküm ancak, eğer ilim ma'lumun sûretinin bilende resmedilmesi ise gerekli olur. Hâlbuki bu da imkânsızdır. Çünkü ilmin, sûretin nefste irtisamı olmaksızın aksine sûretin başka bir mücerrette irtisam ederek, eşyanın nefse açılmasıyla olması câizdir. Böylece nefs kendi tabiatına uygun cüz'iyyatı aletleriyle idrak etmesinde olduğu gibi, bu sûreti buradan mülahaza eder.

[205] Eğer buna karşı: "kuşkusuz zâtımızdan ve sıfatlarımızdan başka olanı bilmek husûlî bilgidir, huzûrî bilgi değildir. Zira, 'idrak edilenin idrak edende sûretinin hâsıl olması' olduğuna itibar edilen huzûrî olmayan idrake; hâricî varlığı olamayan şeyleri de idrak ederiz denilerek delil getirilmiştir. Şöyle ki bu şeylerin bir kısmının varlığı mümkün bir kısmının varlığı ise imkânsızdır. Bunları başkalarından ayırırız ve doğru, sabit hükümlerle bunlar hakkında hüküm veririz. Salt yoklukta ise ayırım yapılamaz ve subûtî sıfatlarla nitelendirilemez. O halde bunlar da var olduğuna göre; hariçte değilse bile o zihinde mevcuttur." **denilirse,**

1 Çünkü bu redettmeye başka bir delil getirmek de mümkündür.

[٢٠٣] لأنّا نقول: ما ذُكر كلام على السند فلا يُجدي نفعًا إلّا إذا ثبت مساواته للمنع،[١] وأنّى ذلك، على أنّا نمنع كونَ الصورة العقلية حالّة في النفس من حيث ذاتُها. ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار طبيعة أخرى؟ بل نقول ما ذكروا من أنّ حلول الشيء في الأمر المنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام [٣٢أ] الحالّ كذلك إنّما يتمّ إذا كان حلول الصورة العقلية في العاقلة من قبيل حلول الأعيان الخارجية في محلّها، وهو ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحلّ انقسام الحالّ؟

[٢٠٤] ثم لو سلِّم أنّ انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحالّ كذلك لكن لا نسلّم أنّ النفس محلّ لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس جسمًا منقسمًا انقسام تلك الصور. وإنّما يلزم ذلك إن لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم، وهو ممنوع لجواز أن يكون العلم بانكشاف الأشياء على النفس بدون ارتسام صورة فيها؛ بل في مجرّد آخر فتلاحظها النفس من هناك كما تدرِك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها.

[٢٠٥] فإن قلتَ: لا شكّ أنّ العلم بما عدا ذاتِنا وصفاتنا حصولي لا حضوري. وقد استُدلّ على أنّ الإدراك الغير الحضوري يُعتبر فيه وجودُ صورة المدرَك في المدرِك بأنّا ندرِك أشياء لا وجود لها في الخارج منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود، ونميّز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بالأحكام الثبوتية الصادقة. والمعدوم الصِرْف لا امتياز فيه ولا اتّصاف له بأوصاف ثبوتية، فلا بدّ لها من وجود، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

---

١ لجواز أن يكون لهذا المنع سند آخر.

[206] Buna karşı biz de **deriz ki;** anlatılanlardan bu gibi şeylerin bütün olmak bakımından varlıkları ispat edilmiş olur yoksa zihnimizdeki varlıkları ispat edilmiş olmaz. Çünkü örneğin faal akıl gibi, zihnimizde mevcut olmayan bazı şeylerde bunların varlığı söz konusu olabilir. O halde idraklerimizin faal akıldaki bu varlığa yönelmesi, onu idrak etmesi, ayırması ve subûtî sıfatlarla hakkında hüküm vermesi için yeterlidir. **Eğer**, "şayet bu şeylerin nefsimizde varlığı yoksa aksine bunların varlığı bizde mevcut olmayan şeylerde ise, o halde bunlar ya daima idrakimiz dâhilinde olacaklardır ya da asla idrakimiz dâhilinde olamayacaklardır. Şayet biz bunları bir zaman idrak edip başka bir zamanda idrak edemiyorsak; bu durumda da tercih ettiricisi olmayan bir tercih lazım gelir" **dersen,** biz de **deriz ki;** biz bu söylenenleri kabul etmiyoruz. Zira bizim dışımızda olan şeylerde içkin olan bu şeyleri idrakimiz, nefsin bu şeylere teveccühüne, engellerin kalkmasına ve nefsin bulunduğu yerden onları mülahaza etmesiyle istidâdının hâsıl olmasına bağlı olması niçin mümkün olmasın? Hâlbuki bizim idrakimizin devam etmemesinin sebebi, nefisteki irtisamın yokluğu değil, şartın devamsızlığıdır. Sonra **diyoruz ki;** nefsin, algılanan bu sûretin bizzat kendisi olması ve algılananların sûretinin nefsin kuvvelerinde içkin olması gibi, ma'kûl sûretlerin de nefsin bir kuvvesinde içkin olması niye mümkün olmasın? Ayrıca biz, bütün cismanî kuvvelerin bölünmüş olduğunu kabul etmiyoruz ki bu sûretlerinde bölünmesi gereksin.

[207] İkincisi ise şudur: *Biz, küllî kavramını akledebiliriz. Bu durum apaçık olup bunda herhangi bir gizlilik söz konusu değildir. Bu küllînin muayyen konum, muayyen şekil ve muayyen miktar gibi bütün maddî ilişenlerden mücerred olması gerekir. Çünkü bu küllî muhtelif şekiller, konumlar ve miktarları olan bütün şahıslara iştirak eder ve muayyen bir miktar, muayyen bir şekil ve muayyen bir konumla vasıflanan bir şeyin muhtelif şekiller, konumlar ve miktarları olan bütün şahıslar arasında müşterek olması imkânsızdır. Akletme ise, ma'kûlun sûretinin akledende meydana gelmesinden başka bir şey değildir. O halde şayet insan nefsi cisim veya cismanî bir şey olsaydı onun muayyen bir miktar, muayyen bir konum ve muayyen bir şekli olurdu.*

[٢٠٦] قلنا: إنّ اللازم ممّا ذُكر ثبوت وجودٍ لتلك الأشياء في الجملة لا ثبوتُ وجودها في أذهاننا لجواز أن تكون وجوداتها في بعض الأمور الغائبة عنّا كالعقل الفعّال مثلًا. ويكون التفات مداركنا إلى الموجود فيه كافيًا في إدراكها وتميّزها والحكم عليها بالأوصاف الثبوتية. فإن قلت: لو لم يكن للأشياء وجود في نفوسنا بل في الأمور الغائبة عنّا لكانت مدرَكة لنا دائمًا أو غيرَ مدرَكة لنا أصلًا؛ إذ لو أدركنا في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجِّح. قلنا: لا نسلّم ذلك. ولم لا يجوز أن يكون إدراكنا لتلك الأشياء المنطبعة في الأمور الغائبة عنّا متوقّفًا على توجّه النفس وزوال المانع وحصول استعدادها بملاحظتها من هناك؟ فلا يدوم إدراكنا لعدم دوام شرطه، لا لعدم [٣٢ب] الارتسام فيها. ثم نقول لم لا يجوز أن يكون النفس هذا الهيكلَ المحسوسَ ويكون انطباع الصور المعقولة في قوّة من قواها كما أنّ انطباع صور المحسوسات في قواها؟ ولا نسلّم أنّ كلّ قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور.

[٢٠٧] الوجه الثاني: **أنّا نعقل المفهوم الكلّي وذلك ظاهر لا سُترة به. ولا بدّ أن يكون ذلك الكلّي مجرّدًا عن جميع اللواحق المادّية من وضع معيّن وشكل معيّن ومقدار معيّن لاشتراكه بين الأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة وامتناع أن يكون الموصوف بمقدار معيّن وشكل معيّن ووضع معيّن مشتركًا فيما بين الأشخاص ذوات المقادير والأشكال والأوضاع المختلفة. وليس التعقّل إلّا بحصول صورة المعقول في العاقل. فلو كانت النفس الإنسانية جسمًا أو جسمانية لكان لها مقدار معيّن وشكل معيّن ووضع معيّن؛**

Çünkü bütün cisim ve cismanî şeyler bu şekildedirler. Bu durumda nefse hulûl eden aklî sûretin de nefse hulûl etmiş olması sebebiyle aynı şekilde bu şekil, konum ve miktar ile vasıflanması gerekir. Bu durumda ise küllî kavramı bütün maddi arazlardan mücerred olmaz. Külli kavramın bütün maddi arazlardan mücerred olduğu bilindiğine göre nefsin cisim veya cismanî bir şey olmadığı ortaya çıkar.

[208] Bu delile verilen **cevap ise şudur:** Eğer filozoflar, küllî kavramının bütün maddi ilişenlerden mücerred olması gerekir sözüyle; onun zât bakımından bu maddi ilişenlerden mücerred olması gerektiği fikrini kastediyorlarsa bunu kabul ederiz. Ancak bu durum onun cisim veya cismanî bir şeye hulûl etmesininin imkânsızlığını gerektirmez. Çünkü onun, mahalli bakımından bu maddi ilişenlerle ittisaf etmesi gerekir ve bu durum zât bakımından ondan tecerrüt etmesini nefyetmez. Eğer filozoflar, bu küllînin mutlak olarak mücerred olması gerektiği fikrini kastediyorlarsa bunu kabul etmiyoruz. Zira filozofların bunu açıklamak için zikrettikleri deliller de bu durumu ifade etmez. Çünkü onun bu arazlardan zât bakımından tecerrüt etmesi muhtelif miktar, durum ve şekilleri olan şahıslar ile uyumu için yeterlidir. Çünkü bu şahıslarla olan mütabakatı zât bakımından olup herhangi bir mahalle hulûl etmesi bakımından değildir. Bu mahalle hulûl etmesi sebebiyle ona bitişmesi zât bakımından muhtelif birçok şekiller, durumlar ve miktarlar ile uyum içinde olmasını nefyetmez.

[209] Bu görüşü kabul etsek bile biz akletmenin, ancak ma'kûlün sûretinin akledende hâsıl olmasıyla meydana geldiği fikrini kabul etmiyoruz. Zira akletmenin, ma'kûlün sûretinin nefste irtisamı olmaksızın şeylerin nefse açılması ile olması neden câiz olmasın? Hatta aklî sûretin başka bir mücerredde olup nefsin onu buradan mülahaza etmesi neden câiz olmasın? Eğer, akletmenin, ma'kûlün sûretinin akledende hâsıl olmasıyla meydana geldiği fikri kabul edilse bile, bu durumda(n), küllî kavramının bütün maddi arazlardan mücerred olmaması lazım geldiğini kabul etmiyoruz.

لأنّ كلّ جسم أو جسماني كذلك. فيكون الصورة العقلية الحالّة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلّي مجرّدًا عن جميع العوارض المادّية، وقد ثبت أنّه كذلك. فتعيّن أنّها ليست بجسم ولا جسمانية.

[٢٠٨] وجوابه أنّه إن[١] أريد بقوله لا بدّ أن يكون المفهوم الكلّي مجرّدًا عن جميع اللواحق المادّية أنّه 'يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه' فمسلّم. لكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أو جسماني؛ لأنّ اللازم منه اتّصافه بتلك العوارض من قبل محلّه وهو لا ينافي تجرّده عنها بحسب ذاته. وإن أريد أنّه 'يجب أن يكون كذلك مطلقًا' فممنوع. وما ذُكر في بيانه لا يفيد ذلك؛ لأنّ التجرّد عن هذه العوارض بحسب الذات كافٍ في مطابقته للأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة؛ لأنّ مطابقته لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محلّه. واقترانه لها بحسب[٢] الحلول في المحلّ لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الأشكال والأوضاع والمقادير.

[٢٠٩] ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أنّ التعقّل لا يكون إلّا بحصول صورة المعقول في العاقل. ولم لا يجوز أن يكون بانكشاف الأشياء للنفس من دون ارتسام صورة المعقول فيها بل في مجرّد آخر فيلحظها [٣٣أ] النفس من هناك؟ ولو سلِّم أنّ التعقّل إنّما[٣] يكون بحصول صورة المعقول في العاقل لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه أن لا يكون المفهوم الكلّي مجرّدًا عن جميع العوارض.

---

١ إ — إن.
٢ س: بسبب.
٣ إ: لا.

Zira bu durum ancak eğer küllî, nefse, siyahın cisme hulûl etmesi gibi hulûl etmiş olsaydı gerekirdi. Hâlbuki bu imkânsızdır. Çünkü söz konusu bu hulûlün başka türden bir hulûl olması câizdir. Bu muhtemel durumda hulûl edenin; mahallin şekil, miktar ve konum bakımından ittisaf ettiği şeylerle ittisaf etmesi gerekmez. İşte aklî sûretlerin nefse hulûl etmesi bu kabildendir. Bunu da kabul etsek bile; bu zikredilenler ancak aklî sûret küllî olduğunda gerekli olur. Bu ise imkânsızdır. Hâlbuki küllî, kendisiyle şeylerin bilindiği mahiyettir. Ma'lûm kavramının küllî olması itibariyle aklî sûretin küllî olarak isimlendirilmesi mecazîdir. Aklî sûretin ona nisbeti duvara resmedilmiş atın, atın zâtına nisbet edilmesi gibidir. Böylece nasıl ki duvara resmedilmiş sûret atın bizzat kendisi değil bir çizim ve hâricî bakımdan mevcut olan atın bir gölgesi ise aklî sûretin de sûreti olduğu şeye nisbeti bu şekildedir.

[210] Üçüncüsü ise şudur: *Nefs-i nâtıka kendi zâtını ve idraklerini idrak etmeye muktedirdir. Hâlbuki cismanî hiçbir kuvvette kendi zâtını ve idraklerini idrak eden böyle bir şey yoktur. Nefs'te de cismanî kuvvet sahibi hiçbir şey yoktur. Nefis bu cismanî kuvvelerden mücerrettir. Zaten amaçlanan şey de budur.*

[211] Bunun **cevabı ise şudur:** Biz, zâtını ve idraklerini idrak eden cismanî bir kuvvenin olmadığı fikrini kabul etmiyoruz. Bunun gayesi, iç ve dış beş duyuların kendi zâtlarını ve idraklerini idrak etmedikleridir. Ancak buradan küllî bir hükmün çıkması gerekmez. Zira kendi zâtını ve idraklerini idrak etmekle, iç ve dış duyulardan farklılaşan başka bir cismanî kuvvenin olması neden câiz olmasın? Çünkü hakikatleri bakımından cismanî kuvveler birbirlerinden farklıdır. Diğerleri için sabit olmayan bir hükmün bunlardan biri için sabit olması câizdir. Ya da görme kuvvesi, diğer dış duyuların aksine, görülen şey göz ile bitişik olduğunda görme işlevini yerine getiremez. Görme kuvvesi, algı nesnelerini ancak algı mahalli içerisinde bulduğu zaman algılar. Müdrikin müdrik olarak kendi zâtını ve idraklerini idrak etmesi müdrikin mücerred olmasıyla şartlanmıştır iddiası bir delil getirilinceye kadar reddedilmiştir.

وإنّما يلزم ذلك أن لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم، وهو ممنوع لجواز أن يكون نوعًا آخر من الحلول لا يلزم فيه اتّصاف الحالّ بما اتّصف به المحلّ من الوضع والمقدار والشكل. ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل. ولو سلِّم ذلك فإنّما يلزم ما ذُكر لو كانت الصورة العقلية كلّية، وهو ممنوع؛ بل الكلّي هو الماهية المعلومة بها. وتسمية الصورة العقلية كلّية[1] مجاز باعتبار أنّ المفهوم المعلوم بها كلّي. ونسبة الصورة العقلية إليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس. فكما أنّ الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبَح للفرس الموجود في الخارج لا أنّها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة إلى ما له تلك الصورة.

[٢١٠] الوجه الثالث: **إنّ النفس[2] الناطقة تقوى على إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها. ولا شيء من القوى الجسمانية تدرِك ذاتها وإدراكاتها. فلا شيء من النفس بقوّة جسمانية فهي مجرّدة، وهو المطلوب.**

[٢١١] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّه لا شيء من القوى الجسمانية تدرِك ذاتها وإدراكاتها. غايته أنّ الحواسّ الخمس الظاهرة وكذا الحواسّ الخمس الباطنة لا تدرِك ذاتها ولا إدراكاتها. ولكن لا يلزم منه الحكم الكلّي. لم لا يجوز أن تكون قوّة أخرى جسمية تفارقها في أنّها تدرِك ذاتها وإدراكاتها؟ فإنّ القوى الجسمانية متخالفة بالحقيقة، فيجوز أن يثبت لأحدها حكم لا يثبت للباقي أولا يُرى أنّ قوّة البصر لا تفيد الإحساس إذا كان المُبصَر متّصلًا بالعين بخلاف سائر الحواسّ الظاهرة. فإنّها إنّما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمحالّ الحواسّ. ودعوى أنّ ’كون المدرِك مدرِكًا لذاته وإدراكه مشروط بتجرّد المدرِك‘ ممنوعة إلى أن يقوم عليها البرهان.

---

١ إ — كلّية.
٢ إ: النفوس.

YİRMİ BİRİNCİ FASIL

Filozofların İnsan Nefislerinin Var Olduktan Sonra Yok Olmalarının İmkânsızlığı Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[212] Filozoflar, insanda idrak eden cevherin –ki bu her bir kişinin 'ben' diyerek işaret ettiği 'nefs-i nâtıka' dır;- bedenin onun tasarrufuna uygun olmaktan çıkması sebebiyle bedendeki tasarrufu bırakmasından sonra kesinlikle yok olmaması gerektiğini[2] söylerler. Filozoflar buna iki şekilde delil getirmişlerdir:

[213] Onlardan **biri şudur:** *"Nefs-i nâtıka" cisme içkin değildir. Çünkü nefsin, zâtı ve cevheri bakımından bedene taalluk etmeyen, aksine yetkinliklerini tamamlamak için kendisine bir "alet" olması bakımından bedene taalluk eden bir cevher olduğu sabittir. O halde cisim (beden), ölümle birlikte nefse uygun bir alet olmaktan çıktığı zaman nefsin bekası için ihtiyaç duymadığı şey bozulmuş olur. Varlığının, aklî cevherlerden olan müessir illeti ise bâki kalır. o halde bedenin bozulmasından sonra nefsin bekası söz konusu bu illetledir.*

[214] Bunun cevabı şudur: Biz "nefs-i nâtıka"ın cisme içkin olmadığı görüşünü kabul etmiyoruz. Onların, bu görüşlerine delil olarak zikrettiklerinin zayıf olduğunu ve tam olmadığını daha önce öğrenmiştin. Nefsin cisme içkin olmadığı görüşü kabul edilse bile, cisim, ölümle birlikte nefse uygun bir alet olmaktan çıktığı zaman bozulur ve bu durumda nefs bedene muhtaç olmaz, görüşünü kabul etmiyoruz. Zira beden nefsin varlığında bir vazife sahibi ise ve bu sebepten dolayı nefis bedenden önce yoksa aynı şekilde bedenin, nefsin bekasında da bir vazife sahibi olması mümkündür. Bu durumda da bedenin yok olmasıyla nefsin de mutlaka yok olması gerekir.

[215] Onların **ikincisi ise şudur:** *Eğer nefis yokluğu kabul eden olursa, yokluktan önce bilfiil bâki ve bilkuvve bozuluşu kabul eden olurdu. Çünkü zaman bakımından bâki olan ve bozulma durumu söz konusu olan her varlık, zorunlu olarak, bozuluştan önce bilfiil olarak bâki, bilkuvve olarak bozuluşu kabul edendir. Yani bozuluşu kabul etme istidâdı vardır. Bu istidâd ise içinde kâim olacağı bir mahal gerektirir.*

---

2 Yani bu cevher için fenânın imkânsız olduğunu.

الفصل الحادي والعشرون

في إبطال قولهم النفوس الإنسانية يستحيل [٣٣ب] عليها العدم بعد وجودها

[٢١٢] قالوا: الجوهر المدرك من الإنسان وهو النفس الناطقة التي يشير إليه كلّ أحد بقوله[١] «أنا» يجب[٢] أن لا يعدم ألبتة بعد تركه التصرّف في البدن لبطلان مزاجه الذي كان به صالحًا لتصرّفاتها فيه. واحتجّوا عليه بوجهين.

[٢١٣] أحدهما أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت من أنّها مجرّدة لا تعلّق لها في ذاتها وجوهرها بالبدن؛ بل هي متعلّقة به ليكون آلة لها في اكتساب كمالاتها. فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية كونه آلة لها فقد فسد ما لا حاجة للنفس إليه في بقائها مع كون العلّة المؤثّرة في وجودها من الجواهر العقلية باقيةً. فوجب بقاؤها بتلك العلّة بعد فساد البدن.

[٢١٤] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم. وما ذكروا من الأدلّة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تماميتها. ولو سلّم أنّها غيرُ منطبعة فيه لكن لا نسلّم أنّه إذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية كونه آلة لها فقد فسد ما لا حاجة [إلى آخره]؛ فإنّ البدن لمّا كان له مدخل في حدوث النفس -ولذلك لم يوجد قبل البدن- جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضًا. وحينئذٍ يلزم من[٣] انتفائه انتفاء النفس قطعًا.

[٢١٥] وثانيهما أنّها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقيةً بالفعل وفاسدةً بالقوّة؛ لأنّ كلّ موجود يبقى زمانًا ويكون من شأنه أن يفسُد كان بالضرورة قبل فساده باقيًا بالفعل وفاسدًا بالقوّة، أي له استعداد الفساد. فلا بدّ لذلك الاستعداد من محلّ يقوم به.

---

١ إ — بقوله.
٢ أي يستحيل الفناء عليه.
٣ إ — من.

Şu halde bu mahallin nefs olması câiz değildir. Çünkü nefs bozuluş anında bâki kalmamaktadır. Bozuluş istidâdına mahal olan bozuluşu kabul edendir. Kabul eden, kabul edilen ile ittisaf etmek için, kabul edilenin[1] *husule gelmesi anında var olmalıdır. Aksi takdirde onun kabul edicisi olmaz. O halde nefsin bozulluş istidâdına mahal olması için nefsten farklı bir şeyin olması gerekir. Bu şey ise, ya maddenin sûrete mahal olması gibi ona mahal olur ya da, maddenin*[2] *cisme mahal olması gibi, nefsin diğer bir cüz'e mahal olan bir cüz'üdür. Her iki durumda da nefsin, ya sûret ve maddeden mürekkep olması bakımından ya da maddenin bir hali olması bakımından maddî olması gerekir. O halde nefs mücerret olamaz. Oysa bu bir çelişkidir. Eğer, "nefs hâdistir ve nefsin meydana gelmesinden önce onun varlık istidâdının ve bu istidâdın kâim olduğu mahallin olması gerekir. O halde nefsin varlık istidâdına mahal olan şeyin*[3] *onun yokluk istidâdına da mahal olması neden mümkün olmasın?" dersen; biz de deriz ki; bir şeyin,*[6] *yapısı (kıvâm) kendisinden farklı olan başka bir şeye varlık ya da yokluk istidâdı bakımından mahal olması akledilir bir şey değildir. Aksine bu şey; yapısı (kıvâm) kendisine müteallik olanın istidâdına yani varlığına ve onun bozulma istidâdına yani yokluk istidâdına mahal olur. Örneğin cisim gibi; zira cisim, siyahlığın varlık istidâdının mahallidir. Bu da, siyahlığın kendisinde bulunması durumunda onunla ittisaf edebilecek şekilde siyahlığın varlığına hazır olmasıdır. Aynı şekilde cisim; siyahlığın yokluk istidâdının da mahallidir. Bu ise, cismin; siyahlık bozuluşa uğradığında aynıyla bâki kalıp, onun yokluğuyla ittisaf edebilecek şekilde siyahlığın yokluğuna hazır olmasıdır. Şu halde nefs-i nâtıka; zâtı bakımından mücerret olduğu halde beden vasıtasıyla yetkinliklerini elde etmek için tasarruf ve tedbir taallukuyla bedene taalluk etmiştir. Böylece beden; nefsin onda tasarruf ve ona taalluk istidâdına mahal olmuştur.*

---

1 Yani bozuluş.
2 Diğer bir cüz'e mahal olan şeydir ki bu sûrettir.
3 Bu, filozoflara göre bedendir.
6 "Bir şeyin olması" ifadesi örneğin cisim gibidir. "Yapısı kendisinden farklı olan başka bir şey" ifadesi ise ona nispetle başka bir cisimdir. Bu durum haddizâtında kendisiyle kâim olduğu bir çok şeyin aksine varlığı bakımından ondan bağımsızdır. Bu ifadeler aynı şekilde onun yokluğa olan istidâdı için de geçerlidir.

ولا يجوز أن يكون ذلك المحلّ هوالنفس؛ لأنّها لا تبقى عند الفساد. وما هو محلّ لاستعداد الفساد وهو قابل للفساد. والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول[١] ليكون متّصفًا به، وإلّا لم يكن قابلًا له، فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلّا لاستعداد فسادها. هو إمّا محلّ لها أيضًا كالمادّة للصورة أو جزء منها محلّ للجزء الآخر كالمادّة[٢] للجسم. وعلى التقديرين يلزم كونها مادية إمّا مركبة من المادّة والصورة، وإمّا حالّة في المادّة فلا تكون النفس مجرّدة، هذا خلف. فإن قلتَ: النفس حادثة، ولا بدّ من استعداد وجودها قبل حدوثها ومن محلّ يقوم به ذلك الاستعداد. ولم لا يجوز أن يكون ما[٣] هو محلّ لاستعداد وجودها[٤] محلّا[٥] لاستعداد عدمها؟. قلنا: كون الشيء[٦] محلّا لاستعداد [٣٤أ] وجود ما هو مباين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول؛ بل الشيء إنّما يكون محلًّا لاستعداد ما هو متعلّق القوام به أي مستعدًّا لوجوده له ومحلًّا لاستعداد فساده أي مستعدًّا لعدمه عنه كالجسم؛ فإنّه محلّ لاستعداد وجود السواد. وهو تهيّؤه لوجوده[٧] فيه بحيث يكون متّصفًا به حالَ وجوده فيه. وكذا محلّ لاستعداد عدمه وهو تهيّؤه لعدمه عنه بحيث يكون متّصفًا[٨] بعدمه عنه إذا فسد باقيًا بعينه. فالنفس الناطقة وإن كانت مجرّدة في ذاتها لكنّها متعلقة بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف لاستحصال كمالاتها بواسطته. فيكون البدن محلّا لاستعداد تعلّقها به وتصرّفها فيه.

١ وهو الفساد.
٢ التي هي محلّ للجزء الآخر وهو الصورة.
٣ وهو البدن عندهم.
٤ إ — محلّ لاستعداد وجودها.
٥ إ: محلّ.
٦ قوله كون الشيء كالجسم مثلًا وقوله وجود ما هو مباين القوام له كجسم آخر بالنسبة إليه فإنّه في حدّ ذاته مباين القوام له بخلاف السواد القائم به. وكذا الكلام في استعداد عدمه.
٧ إ — لوجوده.
٨ م؛ إ — به حال وجوده فيه وكذا محلّ لاستعداد عدمه وهو تهيّؤه لعدمه عنه بحيث يكون متّصفًا.

Nefsin bedene taalluk etmesi kendisindeki varlığına bağlı olduğuna göre; ilk olarak, bu istidâd zâtı bakımından taalluk etmesine; yani bedene müteallik olması bakımından kendi varlığına bağlıdır.[1] *İkinci olarak da bu istidâd, arazî olmak bakımından nefsin kendindeki varlığına bağlıdır. O halde bu (ikinci) istidâd, bedene müteallik olduğu halde varlığın ona feyz etmesi için yeterlidir. Bu durumda zât bakımından nefsin kendisindeki varlığına bağlı olan bir istidâda gerek yoktur ki bu istidâdın bedenle kâim olması imkânsız olsun. Çünkü nefs, kendisindeki varlığı bakımından bedenden farklı bir şeydir. Bir şey kendisinden farklı olan bir şeye istidâd mahalli olmaz. Böylece beden nefsin ona taallukunun istidâdının mahalli olabildiği gibi aynı şekilde beden, nefsin tasarruf ve tedbirinin mahalli olmaya uygun bir mizaçtan çıktığı zaman nefsin ona taallukunun kesilmesi istidâdının mahalli de olabilir. Ancak nefsin tedbirinin sona ermesi kendisindeki yokluğuna bağlı*[2] *olmadığından*[3] *bu istidâd ne zât bakımından ne de araz bakımından nefsin kendisindeki yokluğuna bağlı olmaz. Böylece beden nefsin yokluk istidâdının mahalli olamaz. O halde yokluk ve varlık istidâdı arasındaki fark ortaya çıkmıştır. Öyleyse nefsin varlık istidâdının bedenle kâim olması câizdir ancak yokluk istidâdının bedenle olması câiz değildir.*

[216] Bunun **cevabı ise şudur:** Biz, bozuluşu kabul edenin, makbûlün yani bozuluşun meydana gelmesi anında var olması gerekir görüşünü kabul etmiyoruz. Zira kendisine hulûl eden (yerleşen) arazları kabul eden cisme kıyas ederek, bir şeyin yokluk ve bozuluşu kabul etmesi, o şeyin gerçekleşmiş olarak kalıp bozuluşun ona hulûl etmesi anlamında değildir. Aksine bunun anlamı, söz konusu şey bozuluş kendisine ulaşınca hariçte yok olur. Eğer bu şey akılda meydana gelirse ve akıl bununla birlikte haricî yokluğu tasavvur ederse, bu haricî yokluk hariçte değil, haddi zâtında onunla muttasıf anlamında akılda kâim olur. Çünkü hariçte bulunan bir şey ve bu şeyle kâim olan bir yokluğun kabulü yoktur ki nefsin bozuluş istidâdı onunla[4] kâim olması mümkün olsun. Böylece nefsin maddi olması gerekmez.

1 Bu durum, kendisindeki varlığının aksine, bu istidâd ile taalluk arasında bir vasıta olmadığındandır. O halde taalluk ikisi arasında vasıta olur.

2 Kendisindeki varlığına taalluk etmesinde olduğu gibi.

3 Çünkü kendisindeki tasarruf ve tedbirin mahalli olması için bedenin uygun bir mizaçtan çıkmasıyla kendisindeki varlığına ilişkin tedbirinin kesilmesi mümkündür.

4 Yani nefs-i nâtıkayla.

ولمّا توقّف تعلّقها به على وجودها في نفسها كان[1] هذا الاستعداد منسوبًا أوّلا وبالذات إلى تعلّقها أعني وجودها من حيث إنها متعلّقة به، وثانيًا وبالعرض إلى وجودها في نفسها. فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلّقة به. ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أوّلا وبالذات إلى وجودها في نفسها حتى يمتنع قيامه بالبدن؛ لأنّها من حيث وجودها في نفسها مباينة له. والشيء لا يكون محلّا لاستعداد ما هو مباين له. وكما جاز أن يكون البدن محلّا لاستعداد تعلّقها به كذلك يجوز أن يكون محلّا لاستعداد انقطاع تعلّقها به إذا خرج عن المزاج الصالح لأن يكون محلًّا لتدبيرها وتصرّفها. لكن لمّا لم[2] يتوقّف[3] انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبًا إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض. فلم يكن البدن محلًّا لاستعداد عدمها. فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها، وإنّ الأوّل يجوز قيامه بالبدن دون الثاني.

[٢١٦] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ القابل للفساد يجب وجوده عند حصول المقبول أعني الفساد. فإنّه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أنّ ذلك الشيء يبقى متحقّقًا ويحلّ فيه الفساد على قياس قبول الجسم للأعراض الحالّة فيه؛ بل معناه أنّ ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد. وإذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصوّر العقلُ معه العدمَ الخارجي كان العدم الخارجي قائمًا به في العقل، على معنى أنّه يتّصف به في حدّ نفسه في العقل لا في الخارج؛ إذ ليس في الخارج شيء وقبولُ عدمٍ قائم بذلك [٣٤ب] الشيء فيجوز أن يكون استعداد فسادها قائمًا بها،[4] فلا يلزم كونها مادية.

---

١ لعدم الواسطة بين هذا الاستعداد وبين التعلّق بخلاف وجودها في نفسها. فإنّ التعلّق حينئذ يكون واسطة بينهما.

٢ إذ يمكن انقطاع تدبيرها حالَ وجودها في نفسها بمجرّد خروج البدن عن المزاج الصالح لأن يكون محلّا لتدبيرها وتصرّفها.

٣ كما توقّف تعلّقها به على وجودها في نفسها .

٤ أي بالنفس الناطقة.

[217] Eğer, bozuluşu kabul edenin, bozuluşun meydana gelmesi anında meydana gelmesi gerektiği görüşü kabul edilse bile, bu durumda nefsin maddî olması lazım gelir görüşünü kabul etmiyoruz. Bu, ancak nefsin bozuluşunun istidâd mahallinin cisim veya cisim sahibi bir madde olması durumunda gerekli olur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Zira kendi kendisiyle kâim bir mücerredin nefse mahal olması veya nefsin cüzlerinden bir cüz'ün nefsin diğer cüzlerine mahal olması neden mümkün olmasın? **Buna karşı**, "eğer söz konusu bâki[1] mahal kendisiyle kâim bir mücerred olursa, kendisiyle kâim her mücerredin akleden olduğu sabit olduğuna göre, bu durumda nefse mahal olan bu şeyin de akleden olması gerekir. Bu ise, nefse mahal olmayan ve nefsin diğer cüzlerine mahal olan bir cüz'ü de olmayan nefstir. Nitekim nefis, bedene taalluk edici akleden bir cevher olmaktan başka bir mana taşımaz. Oysa bu durum varsayımla çelişir. Bununla birlikte, bedenin yok olmasından sonra akleden mücerred cevher yok olmaz, bâki kalır[3] şeklinde olan maksat hâsıl olmuştur" **denilemez.**

[218] Çünkü biz, kendisiyle kâim her cevherin akleden olduğunu kabul etmiyoruz. Bu kabul edilse bile bunun nefs olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü nefs kendisine "ben" diye işaret edilebilen şeydir. Şu halde nefis, taallukun çeşidi ne olursa olsun, (sadece) bedene taalluk eden akleden bir cevher değil; (aynı zamanda) bedeni yöneten şeydir. Zira kendisine "ben" diye işaret edilebilen ve bedende yönetici durumunda olan bu şeyin biri diğerine hulûl eden iki cevherden mürekkep olması câizdir. Bu iki cevherden hiç birisinin (tek başına) nefs olmamasına rağmen her birisinin akleden olması da mümkündür. Aksine söz konusu iki cevher birlikte nefstir ki bedeni yöneten de bu toplamdır. O halde filozofların maksadı gerçekleşmemiş olur. Çünkü onların amaçları bedenin yok olmasından sonra mutlak olarak akleden mücerred bir cevherin bâki kalması değil, bedenin yok olmasından sonra mutlak olarak nefsin bâki kalmasıdır.

1 Yani nefsin bozuluşa uğramasından sonra.
3 Yani bozuluşa uğramaması.

[٢١٧] ولو سلّم أنّ القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه كون النفس مادية. وإنّما يلزم ذلك لو كان محلّ استعداد فسادها جسمًا أو مادّة جسمية، وهو ممنوع. لم لا يجوز أن يكون مجرّدًا قائمًا بنفسه إمّا محلًّا للنفس أو جزءًا منها محلًّا لجزئها الآخر؟ لا يقال: إذا كان ذلك المحل الباقي[١] مجرّدًا قائمًا بنفسه كانت عاقلة لِما ثبت أنّ كلّ مجرّد قائم بنفسه عاقل. وكانت هي[٢] النفس لا محلًّا للنفس ولا جزءًا منها محلًّا لجزئها الآخر؛ إذ لا معنى للنفس إلّا الجوهر العاقل المتعلّق بالبدن. وهذا خلاف المفروض. ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء[٣] جوهر مجرّد عاقل بعد فناء البدن.

[٢١٨] لأنّا نقول لا نسلّم أنّ كلّ جوهر مجرّد قائم بنفسه عاقل. ولو سلِّم فلا نسلّم لزوم كونها هي النفس؛ فإنّ النفس هي التي تشار إليها بـ«أنا» ويكون مدبّرة فيه، لا مجرّد الجوهر العاقل المتعلّق بالبدن أيَّ تعلّق كان. ويجوز أن يكون المشار إليه بـ«أنا» والمدبّر في البدن مركّبًا من جوهرين أحدُهما حالّ في الآخر، ويكون كلٌّ منهما عاقلًا مع أنّه لا يكون شيء منهما النفس، بل المجموع الذي هو مدبّر فيه. فلا يلزم مطلوبهم؛ لأنّ مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاءُ جوهرٍ مجرّد عاقل بعد البدن مطلقًا.

---

١ أي بعد فساد النفس.
٢ إ: معنى.
٣ وعدم فساده.

YİRMİ İKİNCİ FASIL

Filozofların Cesetlerin Haşri ve Yeniden Dirilişi İnkâr Etmeleri Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi

[219] Meâd hakkında söylenmesi mümkün olan görüşlerin beşten fazla olamayacağını ve bu görüşlerden her birisinin takipçileri olduğunu bilmelisin.

[220] Birincisi; bu görüş, sadece cismanî meâdı kabul edenlerin görüşüdür. Onlara göre göre meâd ancak "bu bedenledir." Bu görüş, mücerred bir nefs-i nâtıka'nın olduğunu kabul etmeyenlerin[1] görüşüdür. Müslümanların çoğunun görüşü de budur.

[221] İkincisi; *meâdın[2] sadece ruhânî olduğunu kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüş de ilahiyatçı[3] filozofların görüşüdür. Bunlara göre insan hakikatte maddeden mücerred nefs-i nâtıkadır. Beden ise, nefsin cevherini yetkinleştirmek[4] için kullandığı ve tasarrufta bulunduğu bir alettir.*

[222] Üçüncüsü; meâdın hem cismanî hem de ruhanî olarak birlikte olacağını kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüş mücerred bir nefs-i nâtıkanın var olduğunu kabul eden, İmam Gazzâlî, Halîmî, Râğıb, Ebu Zeyd ed-Debûsî ve mutasavvıflardan birçok kimse gibi müslümanların görüşüdür.

[223] Dördüncüsü; meâdın ne cismanî ne de ruhanî olacağını söyleyenlerin görüşüdür. Bu da ne dinde ne de felsefede kendilerine ve mezheplerine güvenilmeyen eski tabiatçı filozoflarının görüşüdür.

[224] Beşincisi; Galen'den (Câlînûs) rivayet edilen bilinmezlik (tevakkuf) görüşüdür. Anlatıldığına göre Galen ölümüne sebep olan hastalığı esnasında şöyle demiştir: "*Nefsin, ölümle beraber yok olan ve böylece geri dönmesi mümkün olmayan bir mizaç mı yoksa bedenin bozuluşundan sonra bâki kalan ve böylece meâdı mümkün olan bir cevher mi olduğunu bilemedim.*"

---

1 Bu görüşü savunanlara göre ruh, kömürün içinde ateşin ve gülün içinde suyun dolaşması gibi bedenin içinde akan bir cisimdir.

2 Bunun anlamı; ruhların bedenle olan ilişkilerinden, aletleri kullanmaktan soyutlanması ve mücerred varlıklar âlemi olan aklî âleme bitişerek kendi özüne dönmesidir.

3 "İlahiyatçı" filozoflar ifadesiyle, biraz sonra bahisleri geçecek olan tabiatçı filozofları dışarıda bırakmıştır.

4 Bu ilişkiden gerçekleşen yetkinleşmeden sonra nefsin bedene ihtiyacı kalmaz. Yetkinleşme de ancak nefiste olur.

الفصل الثاني والعشرون

في إبطال قولهم بنفي البعث وحشر الأجساد

[٢١٩] اعلم أنّ الأقوال الممكنة في أمر المَعاد لا تزيد على خمسة. وقد ذهب إلى كلّ واحد منها جماعة:

[٢٢٠] **أحدها:** ثبوت المعاد الجسماني فقط وأنّ المُعاد ليس إلّا هذا البدنُ. وهو قول نفاة[١] النفس الناطقة المجرّدة، وهم أكثر أهل الإسلام.

[٢٢١] **وثانيها:** ثبوت المعاد[٢] الروحاني فقط. وهو قول الفلاسفة **الإلهيين**[٣] الذين ذهبوا إلى أنّ الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجرّدة عن المادّة. وإنّما البدن آلة لها تستعمله وتتصرّف فيه لاستكمال[٤] جوهرها.

[٢٢٢] **وثالثها:** ثبوت المعاد الروحاني والجسماني جميعًا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجرّدة من الإسلاميين **كالإمام الغزالي** [٣٥أ] [رحمه الله] والحليمي **والراغب وأبي زيد الدبوسي** وكثير من المتصوفة.

[٢٢٣] **ورابعها:** عدم ثبوت شيء منهما. وهو قول قدماء **الطبيعيين** الذين لا يُعتدّ بهم ولا بمذهبهم لا في الملّة ولا في الفلسفة.

[٢٢٤] وخامسها: التوقّف وهو المنقول عن جالينوس؛ فإنّه نُقل عنه أنّه قال في مرضه الذي تُوفّي فيه «إنّي ما علمت أنّ النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذٍ»[٥].

---

١ لأنّ الروح عندهم جسم سارٍ في البدن سريانَ النار في الفحم والماء في الورد.

٢ ومعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرّد عن علاقة البدن واستعمال الالآت واتّصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجرّدات.

٣ احتراز عن الطبيعيين وسيأتي مذهبهم.

٤ وبعد استكمالها في هذه النشأة لم يبق حاجة إلى البدن ولا استكمال إلّا فيها.

٥ س؛ م: ح؛ إ — حينئذٍ.

[225] Bizim amacımız, filozofların şeriat-ı mutahharaya muhâlefet eden görüşlerini çürütmek olduğundan, o halde öncelikle filozofların mezheplerini ve mezheplerini üzerine bina ettikleri şüphelerinin dayandıkları delilleri ortaya koyalım. Şimdi, biz diyoruz ki meâd konusunda filozofların iki yöntemi (makâm) vardır:

Birincisi; ruhanî meâdı kabul etmek,

İkincisi; cismanî meâdı reddetmektir.

[226] Birinci yönteme gelince onların **bu konudaki açıklamaları şöyledir:** *Filozoflar bu hususta insan nefisleri için ruhanî elem ve lezzet olduğunu iddia ettiler. Çünkü onlara göre lezzet, bizâtihi hayr ve yetkinlik olması bakımından müdrikin/idrak edenin, kendisine göre hayr ve yetkinlik olan şeylere ulaşması ve onları idrak etmesidir. Elem ise âfet ve şer olması bakımından müdrikin, kendisine göre âfet ve şerre ulaşması ve onları idrak etmesidir. Aynı şekilde bedenî her kuvvetin kendine mahsus bir yetkinliği ve âfeti vardır. Örneğin bedenin tat alma kuvvesinin yetkinliği, ister tatlılık haricî bir maddeden alınmış olsun ister haricî herhangi bir sebebe dayanmayan uzvî bir şeyden alınmış olsun, tatlılığın keyfiyetiyle keyiflenmesidir. Söz konusu her iki durumda da lezzetin alınması eşittir. Görme kuvvesinin de bir yetkinliği vardır. Onun yetkinliği ise güzel renkler ve şekiller müşahede etmesidir. Duyma kuvvesinin de yetkinliği vardır. Onun yetkinliği ise hoş sesler ve uyumlu nağmeler duymasıdır. Dokunma kuvvesinin de bir yetkinliği vardır. Onun yetkinliği ise kendine uygun halleri idrak, pürüzsüz ve yumuşak yüzeylere dokunmaktır. Koku alma kuvvesinin de bir yetkinliği vardır. Onun yetkinliği ise güzel kokular idrak etmesidir. O halde, aynı şekilde, akıl sahibi bir cevher olan nefs-i nâtıkanın da kendisine mahsus yetkinlik ve âfeti vardır.*

[227] *Nefs-i nâtıka'nın yetkinliği, şanı yüce olan Tanrı'dan başlayarak sonra akıllar, semavî nefisler ve sonra varlık ve sûretleriyle ulvî cirimlere sonra da bunların altındakilere doğru devam eden bütün varlıkların sûretinin onda temsil edilmesi ve bu varlıkların terettüp eden bütün ma'lûllerinin, her türlü şüpheden ve vehimden uzak, yakinî olarak, sûretlerinin onda temsil edilmesidir. Nefs-i nâtıkanın âfeti ise söz konusu şeylerin zıddının onda şekillenmesidir.*

[٢٢٥] ولمّا كان الغرض إبطالَ ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهّرة فلنقدّم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنَوا عليها مذهبهم فنقول: لهم في أمر المعاد مقامان:

الأوّل: إثبات المعاد الروحاني.

الثاني: نفي المعاد الجسماني.

[٢٢٦] أمّا المقام الأوّل فتقرير كلامهم فيه أنّهم قالوا: **إنّ للنفوس الإنسانية لذّة وألمًا روحانيين؛ لأنّ اللذّة هي إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو كمال وخير عند المدرِك من حيث هو كمالٌ وخير. والألم إدراك ونيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المدرك من حيث هو آفة وشرّ. وكما أنّ لكلّ قوّة من القوى البدنية كمالًا وآفة يخصّان بها –فإنّ للذائقة كمالًا هو تكيّفها بكيفية الحلاوة مثلًا سواء كانت مأخوذة من مادّة خارجية هي شيء حُلْو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج؛ فإنّ كليهما في إفادة اللذّة متساويان، وللباصرة كمال وهو مشاهدتها للألوان الحسنة والأشكال الجميلة، وللسامعة كمال هو استماعها للأصوات الرخيمة والنغَمات المتناسبة، وللامسة كمال هو إدراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح الليّنة الناعمة، وللشامّة كمال هو إدراكها للروايح الطيبة– فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يخصّانها.**

[٢٢٧] وكمالها أن يتمثّل فيها صورالموجود كلّه مبتديًا من المبدأ الأوّل جلّ ذكره وسالكًا إلى العقول ثم النفوس السماوية ثم الأجرام العلوية بهيئاتها وقواها ثم ما دون ذلك إلى أن يتمثّل فيها صور جميع معلولاته المترتّبة تمثّلًا يقينيًّا خاليًا عن[١] شوائب الظنون والأوهام. [٣٥ب] وآفتها هي أن تكون منتقشة بضدّ ما هو الواقع.

---

١ إ: من.

[228] Bu hususta filozoflara şöyle bir görüş yöneltilmiştir: "Ma'kûlâtın temsil edilmesi insan nefsinin yetkinliği ise, nefsin, söz konusu yetkinliğin olmadığı durumlarda onu elde etmeye bir iştiyakının[2] olması ve onu elde ettiği durumlarda da ondan lezzet alması; bu yetkinliklerin zıddı olan cehaletin olması durumunda da acı çekmesi gerekir. Zira görme kuvvesinin aydınlığı elde etmeye olan şevki ve karanlık sebebiyle üzüntüsünde görüldüğü gibi, her kuvve kendi yetkinliklerinden lezzet alır ve kendi yetkinliklerini elde etmeye iştiyak duyar; yetkinliklerinin zıddı söz konusu olduğunda da acı çeker."

[229] Filozoflar bu görüşe şöyle cevap verdiler: *Nefsin duyularla meşgul olması onun ma'kulata yönelmesine engel teşkil eder. Eğer ma'kulata yönelme yoksa ma'kulatın yokluğu sırasında ma'kulatı elde etme şevki ve ma'kulatın elde edilmesinde de lezzet hâsıl olmaz. Nefsin yetkinliğinin zıtları bedende sürekli olduğu ve nefs kendisinden başka olan duyulardan bir şey ile meşgul olduğu zaman kendi yetkinliğini idrak etmez. Uyuşturulan bir kimsenin ateşe maruz kaldığında acıyı hissetmemesi örneğinde olduğu gibi, nefs idrak halinde değilse, yetkinliğin zıtlarıyla (yetkinliğe aykırı düşen durumlarla) temas halinde olması ona elemi gerektirmez. Nefis bedenden ayrılıp bedenle meşguliyetinin ağırlığı üzerinden kalktığı zaman, ateşe maruz kalan uyuşuk kimsenin uyuşukluğu ortadan kalktığında acıyı hissetmesi örneğinde olduğu gibi, bir anda büyük bir bela ile karşı karşıya olduğunu anlar.*

[230] *Sonra nefs dünya hayatında kendisi için yetkinlik durumunda olan şeyleri bedenî âletler vasıtasıyla elde ettiği zaman; nefsin elde ettiği yetkinlik, bedenin bozulması ve mizacının yok olmasıyla kendisi için alet olmaktan ve nefsin yönetimine uygun olmaktan çıkmasıyla bedenden ayrıldığında da onda bâki kalır. Çünkü nefsin söz konusu yetkinlikleri kabul etmesinin illeti olan cevheri onun bedenden ayrılmasından sonra da mevcuttur. Zira bedenin bozumasıyla bedenden ayrıldıktan sonra da nefsin ve onun fâil illetleri olan faal akkıların bâki olarak kaldığını daha önce de geçtiği üzere öğrenmiştin. O halde bir şey için kâbil ve fâil illetler mevcutsa o zaman söz konusu bu şeyin var olması icab eder. Aksi halde ma'lûllerin tam illetten geri kalmaları gerekir ki bu da açık olarak imkânsızdır.*

2 Tâlî yanlıştır, mukaddem de onun gibidir.

[٢٢٨] وأورِد عليهم أنّ تمثّل المعقولات لو كان كمالًا للنفس[1] الإنسانية لاشتاقت[2] إلى حصوله عند فقده والتذّت به عند وجدانه وتألّمت بحصول الجهل المُضادّ له؛ فإنّ كلّ قوة تلتذّ بكمالاتها وتشتاق إلى حصولها وتتألّم بحصول أضدادها كاشتياق القوّة الباصرة إلى النور وتألّمها بالظلمة.

[٢٢٩] وأجابوا بأنّ **اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات. وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق إليها عند فقدها والالتذاذُ بها عند وجودها. وأضداد الكمال لمّا كانت مستمرّة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدرِكة لها. ووصول المنافر[3] مع عدم إدراكه لا يوجب التألّم به كالخَدِر إذا عُرض على النار لا يُحسّ بالألم، فإذا فارقت النفس البدن وانحطّ عنها شغلُه تشعر بالبلاء العظيم دفعة كالخَدِر المعروض على النار إذا زال خدَرُه بعينه.**

[٢٣٠] ثم إنّ النفس إذا حصلت ما هو كمال لها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فإذا فارقت عن البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها ببطلان مزاجه يبقى كمالُها المكتسَب فيها؛ لأنّ جوهر النفس الذي هو العلّة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لِما عرفت فيما سبق من أنّ النفس باقية بعد خراب البدن، والعقولُ الفعّالة له [التي] هي العِلل الفاعلة له باقية [له] أيضًا. ومتى كانت العلّة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو ظاهر الاستحالة.

---

١ إ: للنفوس.
٢ والتالي باطل والمقدّم مثله.
٣ إ: المنافرة.

[231] *Böylece bedene taalluk etmesiyle nefsin elde ettiği yetkinliğin bedenden ayrıldıktan sonra da onda mevcut bulunduğu ispat edilmiştir. Hiç kuşkusuz bu yetkinlik kendisine kıyasla hayırdır ve nefs söz konusu bu yetkinliği hayır ve yetkinlik olması bakımından idrak eder. O halde nefis bedenden ayrıldıktan sonra da bundan lezzet alır. Aynı durum elem için de geçerlidir. Zira nefs, dünya hayatında nazarî bir ikitisab ile kendi yetkinliğini bilir, ancak bu yetkinliği elde etmez de aksine bunun zıttı olan cehl-i mürekkepi elde ederse veya bu iki durumdan da (yetkinlik-cehalet) bir şey elde etmeden dünya işlerinden yetkinliğe uygun olmayan işlerle ve basît hissî zevklerle meşgul olup böylece bedenden ayrılırsa, nefs kaybettiği bu yetkinliğe olan arzusunun eksikliğinden ve dünya hayatında bu yetkinliğe olan arzusunun yokluğundan ve duyularla meşgul olmasıyla bu yetkinliği kaybedeceğini düşünmemesinden dolayı acı çeker. Nitekim sen bunları daha önce öğrenmiştin.*

[232] *Sonra, nefsin elde ettiği ruhanî lezzet birçok yönden cismanî lezzetten daha kuvvetlidir.*

[233] *Birincisi; uygun olan bir şeyin aklî kuvvet ile idrak edilmesi cismanî kuvvetle idrak edilmesinden daha güçlü ve aklî kuvvet ile idrak edilen şey cismanî kuvvet ile idrak edilen şeyden daha üstün olduğuna göre, o halde aklî lezzet de cismanî lezzetten daha tam ve daha kuvvetlidir. Fakat mukaddem (ön bitişen) doğrudur tâlî (art bitişen) ise onun gibidir. Şartî olana gelince bu, bir şeyin kendi varlığına uygun olanı idrak etmesinde lezzet olduğundandır. Önce gelenin doğru olmasına gelince; bunun birinci kısmı cismanî kuvvetin sadece yüzeyleri ve görünüşleri idrak etmekle sınırlıdır. Aklî kuvvet ise bunlarla sınırlı değildir; aksine aklî kuvvet bir şeyin hem dışını hem de içini idrak eder. Böylece aklî kuvvet, mahiyet ile onun cüzleri ve arazlarını ayırt eder; cins bakımından cüz' ile fasıl bakımından cüz'ü birbirinden ayırır. Ona göre bâtının idrak edilmesi zâhirin idrak edilmesi gibidir. Kuşkusuz bir şeyle sınırlı olmayan idrak bu şeyle sınırlı olan idraktan daha kuvvetlidir. İkinci kısmı ise aklî kuvvetin idrakleri Allah'ın zâtı ve ondan sonra gelen aklî cevherler ve semavî nefislerdir. Duyular ise bunları idrak edemez. Duyuların idrak ettikleri sadece basît ve değişken cisimler ve arazlardır. O halde söz konusu iki idrak arasında üstünlük bakımından çok uzak bir fark vardır.*

[٢٣١] فثبت أنّ ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن إذا حصّلته حالَ تعلّقها به. ولا شكّ في أنّ هذا الكمال خير بالقياس إليها وأنّها مدرِكة بحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير. فإذن هي ملتذّة بذلك بعد المفارقة. وكذلك حالُ الألم؛ فإن النفس إذا عرفتْ في حياتها الدنيا بالاكتساب النظري أنّ لها كمالًا ولم تكتسبه بل اكتسبت ما يضادّه وهو الجهل المركّب أو لم تكتسب شيئًا منهما بل اشتغلت بما [٣٦أ] صرَفَها عن الكمال من الأمور الدنيوية الدنيّة واللذات الحسية الخسيسة، فإذا فارقتْ تألّمتْ بنقصانها لاشتياقها إلى الكمال الفائت عنها. وعدمُ الاشتياق في حياتها الدنيا إلى كمالها الفائت وعدم التأمل بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفتَ.

[٢٣٢] ثم إنّ اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذّة الجسمانية لوجوه:

[٢٣٣] الأوّل أنّه كلّما كان إدراك الملايم بالقوّة العقلية أشدَّ من إدراكه بالقوّة الجسمانية والمدرَك بالقوّة العقلية أشرفَ من المدرَك بالقوّة الجسمانية كانت اللذّة العقلية أقوى وأتمّ من اللذة الجسمانية. لكنّ المقدّم حقّ والتالي مثله. أمّا الشرطية فلأنّ اللذة هي إدراك الملايم. وأمّا أنّ المقدّم حقّ: أمّا الجزء الأوّل منه فلأنّ القوّة الجسمية لا تدرِك إلّا السطوح[١] والظواهر مقتصرةً عليها. والقوّة العقلية لا تقتصر على ذلك؛ بل تدرِك ظاهر الشيء وباطنه، فتميِّز بين الماهية وأجزائها وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي. والباطن عندها كالظاهر في الإدراك. ولا شكّ أنّ الإدراك الذي لا يقتصر على شيء أقوى من المقتصر عليه. وأمّا الجزء الثاني منه فلأنّ مدرَكاتِ القوّة العقلية ذاتُ الحقّ تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية. والحسّ لا يدرِك شيئًا من ذلك؛ بل مدرَكاته الأجسام والأعراض الخسيسة المتغيّرة، فبين المدرَكين في الشرف بَوْن بعيد جدًّا.[٢]

---

١ إ: بالسطوح.
٢ إ — جدًّا.

[234] *Bu yönlerden ikincisi; eğer aklî lezzet hissî lezzetten daha kuvvetli olmasaydı o zaman eşeklerin ve diğer hayvanların durumu ya meleklerin durumuyla aynı olurdu ya da onlardan daha iyi olurdu. Tâlînin yanlışlığı açıktır mukaddem ise onun gibidir.*

[235] *Üçüncüsü; aklî lezzet satranç, tavla ve bunlar gibi şeylerde olsa bile insan için en kuvvetli olduğunu düşündüğü hissî lezzetlere yeğdir. Bu tür lezzetleri alabilen insana yeme ve cinsellik sunulduğu zaman aklî lezzet bunlara galip gelir ve hatta insan bu tür lezzetleri reddedebilir. Aynı şekilde asalet gibi saltanata meylin lezzeti de nefis üzerinde daha etkilidir. Nitekim himmet sahibi güçlü bir nefis bu lezzeti terk etmektense cismanî lezzetlerin birçoğunu terk etmeyi tercih eder. Kendine zarurî olarak lazım olan şeylerde başkalarını kendine tercih etme (îsâr) lezzeti; cömerdin o şeyden faydalanması lezzetinden daha yeğdir. Kişinin yeğlediği şey, kendisine daha çok lezzet veren şeydir. İşte bunlar hissî, zâhirî lezzetlerden daha üstün olan bâtınî lezzetlerdir. Bâtınî lezzetler aklî[1] olmadıkları halde hissî lezzetlere üstün olduğuna göre aklî lezzetlerin onlara üstünlüğü daha da fazladır. İki elemin[3] durumunu buna göre kıyaslayabilirsin.*

[236] Filozofların, nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra mutluluk ve mutsuzluğu (şekavet) bakımından durumlarına dair söylediklerinin ayrıntıları **şöyledir:** *Eğer nefis doğru itikatları elde ederse ve bedene yakın olmasıyla bedenî şehvetlere ve hissî lezzetlere meyletmeyi gerektiren kötü sûretlere ve kötü ahlaka sahip olmazsa, kendini bulmanın coşkunluğundan sonsuz bir lezzet alır. Zâtının yetkinliklerini idrak etmekle de, bize göre takva sahibi bir mü'minin durumunda olduğu gibi, sonsuz bir mutlulukla mutlu olur. Yine onlara göre, eğer nefis bedene yakın olmasıyla, bedenin tabiatının gereği olan reziletlerle doğrudan olan ilişkisiyle ve geçici zevklere olan meyli ile kötü sûretlere sahip olursa o zaman da büyük bir elem duyar ve alışkanlık kazandığı, bu arzularına iştiyak duyar fakat arzularıyla arasına ölüm[4] girmiştir. Böylece o artık kavuşmak için hiçbir umudu kalmayan terk edilmiş bir âşık gibidir. Fakat acı çekmesi sürekli değildir bilakis sonunda biter.*

1 Aksine vehmîdirler.
3 Yani hissî elem ve aklî elem.
4 Yani bir engelin meydana gelmesi.

[٢٣٤] الثاني من تلك الوجوه أنّه لو لم يكن اللذّة العقلية أقوى من اللذّة الحسية لكان حال البهايم من الحمير وغيره إمّا مساويًا لحال الملائكة أو أطيب. والتالي ظاهر الفساد فالمقدّم مثله.

[٢٣٥] الثالث منها أنّ اللذّة العقلية ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرّد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثّرة عند الإنسان على لذات يُظنّ أنّها أقوى اللذات الحسية. فإنّ الذي يجد استظهارًا في شيء من ذلك يوجب له أن يكون غالبًا إذا عُرض له مطعوم أو منكوح ربّما رفضهما. وإنّ لذّة نيل الحشْمة كالجاه وغيره مؤثَرة أيضًا عليها. فإنّ كثير النفس عاليَ الهمّة يختار ترك كثير من اللذّات الحسية على ترك ذلك. وإنّ لذّة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة [٣٦ب] مؤثَرة عند الكريم على لذّة التمتّع به. وكلّ ما هو آثرُ عند الشخص فهو ألذّ بالقياس إليه. فهذه اللذّات الباطنة مستعلية على الحسية الظاهرة. وإذا كانت اللذّات الباطنة وإن لم تكن عقلية[١] مستعلية على اللذّات الحسية فالعقلية في استعلائها عليها أولى. وقس على ذلك حال[٢] الألمين.[٣]

[٢٣٦] وتفصيل كلامهم في أحوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن: هو أنّ النفس إن اكتسبت الاعتقادات الحقّة، فإن لم تكتسب بمقارنة البدن هيئات ردية وأخلاقًا ذميمة يوجب الميلَ إلى الشهوات البدنية واللذّات الحسية، التذّتْ بوجدان ذاتها كذلك التذاذًا باقيًا وابتهجت بإدراك كمالاتها ابتهاجًا سرمدًا كالمؤمن المتّقي على رأينا. وإن اكتسب هيئات ردية بملابستها للبدن ومباشرتها للرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى المشتهيات الفانية تألّمت تألّمًا عظيمًا واشتاقت إلى مشتهَياتها التي ألِفتْ بها وقد حِيل بالموت[٤] بينها وبين ما تشتهي فتكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاءُ الوصول. ولكنّ هذا التألّم لا يدوم بل يزول آخِر الأمر؛

١ بل وهمية.
٢ إ — الظاهرة وإذا كانت اللذّات الباطنة وإن لم تكن عقلية مستعلية على اللذّات الحسية فالعقلية في استعلائها عليها أولى. وقس على ذلك حال.
٣ أي الألم العقلي والألم الحسي.
٤ أي وقد (م — وقد) وقع الحيلولة.

Çünkü bedenin isteklerine yakın olmasıyla elde ettiği bu sûretlerin sebebi olan fiiller ve mizaçların sona ermesiyle bu elem de sona erer. Bu sûretler kötülüğün şiddetli ve zayıf olması bakımından ve yok olmalarının yavaş ve hızlı olması bakımından farklılık gösterirler. Ölümden sonra kemiyet ve keyfiyet bakımından bu şeylerle çektiği azap da farklıdır ki bize göre bu da fâsık mü'minin durumu gibidir.

[237] *Nefis, eğer doğru itikatlara sahip olmazsa ve eğer nazarî bir iktisab ile kendisinin yetkinliğini bilirse; ister yetkinliklerin zıtlarına sahip ve böylece yetkinliğin mahiyeti*[1] *bakımından inkâr edici*[2] *olsun, ister gerçekleşme*[3] *bakımından bu yetkinliği kabul eden olsun, ister bu yetkinliğe zıt olmamakla birlikte kendisini yetkinliğe ulaşmaktan alıkoyan şeylerle meşgul olup böylece yetkinlikten uzaklaşan olsun, ister ise bir şeyle iştigal etmediği halde yetkinliği elde etmede tembellik gösteren ihmalkâr olsun, nefis ölümden sonra kaybettiği bu yetkinliğine olan iştiyakından dolayı acı çeker. Bunların en kötü halde olanları yetkinliklerin zıtlarını elde edenlerdir. Çünkü bunlar diğerlerinin aksine ebedî olarak azap göreceklerdir.*

[238] *Sonra diğer üç grup eğer bu kötü bedenî sûretlerin kötülüğü ile kirlenmişlerse*[4] *bu sûretlerin kötülüğü oranında acı çekerler. Eğer bu sûretlerin kötülüğü ile kirlenmemişlerse o zaman acı çekmezler. Fakat söz konusu sûretler sebebiyle meydana gelen acı, bu acıya sebep olan sûretlerin ortadan kalkması durumunda ortadan kalkar. Eğer nazarî bir iktisap ile yetkinliğini bilmezse ve bedenin arzularına yakın olmasıyla sahip olduğu kötü sûretlerle kirlenirse söz konusu sûretler orada kalıcı olduğu müddetçe, sûretlerin yerleşikliği ölçüsünde acı çeker. Sonra bu sûretlerin yok olmasıyla söz konusu acı da biter. Eğer bu sûretlerin kötülükleriyle kirlenmemişlerse işte bunlar selamet ehlinden olanlardır.*

---

1 Yani yetkinliğin mahiyeti.
2 Yani yetkinliğin hakikatini ve mahiyetini inkar eden, bunları vehim ve hayal kabilinden kabul eden demektir.
3 Yani tahakkuk etme.
4 "Latahahu bikeza lathan, fetelattaha bihi" denilir. Yani onu kirletti, o da kirlendi.

لأنّ سببه الهيئاتُ التي حصلتْ لها بملابسة الأمور البدنية وهي تزول بزوال ما استُفيدت منه من الأمزجة والأفعال. وهذه الهيئات مختلفة في شدّة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه. ويختلف التعذّب بها بعد الموت في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على رأينا.

[٢٣٧] وإن لم تكتسب الاعتقادات الحقّة فإن عرفتْ بالاكتساب النظري أنّ لها كمالًا تألّمتْ بعد المفارقة لاشتياقها إلى الكمال الفائت عنها سواء اكتسبت ما يُضادّ الكمال فصارت جاحدة[١] له من حيث الماهية[٢] وإن كانت معترفة به من حيث الإنّية[٣] أو اشتغلتْ بما صرَفَها عن اكتساب الكمال ممّا ليس بمُضادّ له فصارت مُعرِضة عنه أو لم تشتغل بشيء لكنّها تكاسلتْ في اقتناء الكمال فصارت مهمِلة إيّاه. وأسوؤهم حالًا هم الذين اكتسبوا ما يُضادّ الكمال؛ لأنّهم يتعذّبون دائمًا بخلاف الباقين.

[٢٣٨] ثم إنّ هؤلاء الثلاثة إن تلطّخت[٤] بهيئات بدنية ردية تألّمْت بها أيضًا على حسب رداءة تلك [٣٧أ] الهيئات. وإن لم يتلطّخ لا يكون لهم تألّم بهذا الوجه. لكنّ التألّم الذي بسبب تلك الهيئات لا يدوم لزوال تلك الهيئات الموجبة له. وإن لم تعرِف بالاكتساب النظري أنّ لها كمالًا فإن تلطّخت بهيئات ردية اكتسبها بملابسة البدن تألّمتْ مدّةَ بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها. ثم يزول التألّم بزوال تلك الهيئة. وإن لم يتلطّخ فهي من أهل السلامة.

---

١ أي منكرة (إ — منكرة) على معنى أنّها جاحدة لثبوت حقيقة الكمال وماهيته في نفس الأمر ويجعله من قبيل الأوهام والخيالات.
٢ أي ماهية الكمال.
٣ أي التحقّق.
٤ يقال لطخه بكذا لطخًا فتلطّخ به أي لوّثه فتلوّث.

Eğer elem ve lezzetin sebeplerinden uzak olduklarından mutluluk ehlinden değilse şifanın[1] *ötesinde elemden kurtuluşu*[2] *Allah'ın geniş rahmetine kalmıştır. Bunlar eblehlerin nefisleridir. Çocuklar ve bunların özelliklerine sahip olanlar gibi kendilerinde selamet ve masumiyetin*[3] *üstün geldiği kimselerin nefisleri de böyledir. Aynı şekilde sâlihler ve zâhidlerin nefisleri*[4] *de böyledir.*

[239] Onların[5] bazıları bu gibi nefislerle ilgili şöyle söylediler: *Bu nefisler başka cisimlere de taalluk eder. Çünkü nefislerin idrakten yoksun/atıl kalmaları mümkün değildir. Zira varlıkta atıl kalma yoktur ve nefisler idraklerinde, tahayyüllerine konu olan cisimden müstağni oluncaya dek cismanîlerden başkasını idrak edemezler. Nefislerin idrakten başka fiilleri de yoktur. O halde nefislerin başka cisimlere taalluk etmesi gerekir. Ancak bu durum nefis bedenden ayrıldıktan sonra başka bir cismi yöneten bir nefse dönüşür manasında değildir.* Bu tenasuh görüşünün ta kendisidir ki onlar[6] bunu savunmazlar. Aksine onlar bu cismin nefsin tahayyüllerine konu olduğunu söylüyorlar. Tahayyül ise ancak cismanî aletlerle olur. Sonra nefs inandığı şeylerin sûretlerini tahayyül eder. Eğer söz konusu bu itikatlar nefsin zâtında ve fiillerinde "hayr" olursa dünya hayatında sahip olduğu bu itikatlar hasebiyle uhrevî hayırları müşahede eder. Ancak eğer bu şekilde olmazsa o zamanda cezayı müşahede eder. Söz konusu bu nefislerin kendisine taalluk ettiği cisim ise ya dumandan veya havadan mütevellid cirimlerdir ya da semavî cirimlerdir. Bunlar ise ruh diye isimlendirilen cevherin mizacıyla birleşmez.

[240] Sonra Şeyh ***Ebu Ali***'nin (İbn Sînâ) uhrevî saadetin kendisiyle hâsıl olduğu ilmin miktarı konusunda söylediklerinde karışıklık vardır. İbn Sînâ bazı kitaplarında bu saadetin müfârık şeyler[7] hakkında derin bir anlayış sahibi olmayı gerektirdiğini zikretmekle yetinmişken, bazı kitaplarında ise şöyle demiştir:

---

1 Zira o ancak elemin tahakkukundan sonra olur.
2 Yani elemden.
3 Aldatma ve kin tutmadan beri olmaları ile.
4 Eğer, "nasıl oluyor da onları doğru itikatları elde etmemiş kimselerden kabul ediyorsunuz" denilirse, biz de deriz ki; çünkü onlar bütün olarak itikatlarında taklitçidirler. Bunlara da itibar edilmez.
5 Yani filozoflar.
6 Yani filozoflar.
7 Yani maddeden.

وإن لم تكن من أهل السعادة لخلوّها عن أسباب اللذّة والألم والخلاص[١] فوق الشفاء[٢] وهي في سَعة رحمة الله تعالى. والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس البُلْه. وهم الذين يغلِب عليهم سلامةُ الصدر والسذاجة[٣] كالأطفال ومن يجري مجراهم. وكذلك نفوس[٤] الصلحاء والزهّاد.

[٢٣٩] وبعضهم[٥] ذهبوا إلى أنّ **أمثال هذه النفوس تتعلّق بأجسام أخر، لأنّها لا يجوز أن تكون معطَّلة عن الإدراك إذ لا معطَّل في الوجود، ولا تدرِك غيرَ الجسمانيات حتى تستغني في إدراكها عن جسم يكون موضوعًا لتخيّلاتها. ولا فعل لها غير الإدراك. فلا بدّ أن يتعلّق بأجسام أخر لا على أنّ النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفسًا لجرم آخر مدبّرة له.** فإنّ ذلك عين مذهب التناسخ وهم[٦] لا يقولون به؛ بل على أنّ ذلك الجرم يكون موضوعًا لتخيّلاتها. فإنّ التخيّل لا يمكن إلّا بآلة جسمانية. ثم يتخيّل الصور التي كانت معتقَدة عندها. فإن كان اعتقادها في نفسها وأفعالها الخيرَ شاهدت الخيراتِ الأخروية على حسب ما اعتقدتْها في حياتها الدنيا، وإلّا فشاهدت العقابَ كذلك. والجسم الذي تتعلق به هذه النفوس إمّا أجرام سماوية أو أجرام متولّدة عن الهواء والأدخنة. ولا تكون مقارنًا لمزاج الجوهر المسمّى روحًا.

[٢٤٠] ثم إنّه اضطرب قول **الشيخ أبي علي** في قدر العلم الذي يحصل به السعادة الأخروية. ففي بعض كتبه اكتفى بالتفطّن للمفارقات،[٧] وفي بعضها قال:

---

١ أي عن الألم.
٢ لأنّه إنّما يكون بعد تحقّق الألم.
٣ أي كونه ساذَجًا عن الغلّ والغشّ.
٤ فإن قيل (م، إ: قلت) كيف جعلهم ممّن لم يكتسب الاعتقادات الحقّة قلنا: لأنّهم مقلّدون في جميع ما اعتقدوا فلا اعتداد بذلك .
٥ أي الحكماء.
٦ أي الحكماء.
٧ عن المادّة.

"Söz konusu saadetin kendisiyle elde edildiği ilimlerin miktarını kesin bir delille ispat etmek mümkün değildir ancak bunu yaklaşık olarak ifade etmem mümkün olabilir. Zannediyorum ki bunlar insanın gerçek bir tasavvurla müfarık ilkeleri tasavvur etmesi, bunları burhâni ve kesin bir tasdikle tasdik etmesi, sonsuz cüz'îlerin değil küllî hareketin gâî illetlerini bilmesi, bütünün şeklini ve onun cüzlerinin birbirine nisbetini ve en uzak varlığa kadar Tanrı'dan gelen nizamın tertibini bilmesi, inayeti ve inayetin keyfiyetini tasavvur etmesi, bütün varlıkları önceleyen zâtın hangi türden bir varlığa, ne türden bir birliğe sahip olduğunu bilmesi, hiçbir yönden değişim ve çoğalma ilişmeyecek şekilde bu zâtın nasıl bileneceğini, mevcûdatın tertibinin ona nasıl bir nisbetinin olduğunu bilmesidir. Sonra bunlar hakkında düşünenin bilgisi derinleştikçe, mutluluk istidâdı da artar." Filozofların ruhanî meâd konusunda söylediklerinin özeti budur.

[241]Filozofların söylediklerine şöyle itiraz edilebilir: Biz, hayr ve yetkinlik olması bakımından idrak eden için zevkin hayr ve yetkinlik olanı idrak etmek olduğunu kabul etmiyoruz. Zira filozofların lezzeti böylece tanımlamaları lezzetin bu şekilde olduğuna delâlet etmez. Eğer tanım kendinde ne ise o bakımdan lezzete ait ise o zaman söyledikleri lazım gelir. Hâlbuki bu imkânsızdır. İkisinden birisinin[3] diğerinden ayrılmaması da ittihada delâlet etmez. Zira aynı şekilde ayrılmanın olmaması da kabul edilemez. Bu hususta zannî tecrübelere güvenmek herhangi bir fayda sağlamaz. Çünkü istikra (tümevarım) cüz'îlerin çoğunluğu için geçerli ise de bu, durumu istikra ile bulunana muhâlif olan herhangi bir cüz'înin mevcut olma ihtimali bulunduğundan dolayı bilgi ifade etmez. 'Söylenenleri ispatlamak için istikranın delâlet ettiği nazarî değil, tecrübe ile hâsıl olmuş zorunlu bir ayrılamamadır' da denilemez. Çünkü biz zorunluluğu ve buna delâlet edecek herhangi bir delili kabul etmiyoruz.

3 Yani lezzet ve idrak.

«وأمّا قدر العلم الذي يحصل به هذه السعادة فليس يمكنني أن أنصّ عليه نصًّا إلّا بالتقريب. وأظنّ أنّ ذلك: أن يتصوّر الإنسانُ المبادي المفارقةَ تصوّرًا حقيقيًا ويصدّق [٣٧ب] بها تصديقًا يقينيًا برهانيًا، ويعرِف العِلل الغائية للحركة الكلّية دون الجزئية التي لا تتناهى، ويتقرّر عنده هيئةُ الكلّ ونِسب أجزاء بعضها إلى بعض والنظامُ الآخذ من المبدأ الأوّل إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصوّر العناية وكيفيتها ويتحقّق أنّ للذات المتقدّمة على الكلّ أيُّ[1] وجود يخصّها وأيّة وحدة يخصّها وأنّها كيف يُعرف حتى لا يلحقها تكثّر وتغيّر بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات إليها. ثم كلّما ازداد الناظر استبصارًا زاد للسعادة استعدادًا.» هذا[2] جملة ما يقولون في أمر المعاد الروحاني.

[٢٤١] واعترُض عليهم بأنّا لا نسلّم أنّ اللذة إدراكُ ما هو كمال وخير عند المدرِك من حيث هو كذلك، وتحديدها به لا يدلّ على أنّ اللذّة ما ذُكر. وإنّما يلزم لو كان حدًّا لها بحسب نفس الأمر، وهو ممنوع. وعدم انفكاك أحدهما[3] عن الآخر لا يدلّ على الاتّحاد على أنّ عدم الانفكاك أيضًا ممنوع. والاعتماد على التجارب الظنية غير مفيد لأنّ الاستقراء وإن كان لأكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود جزئي حالُه بخلاف ما وُجد بالاستقراء. لا يقال عدم الانفكاك ضروري حاصل بالتجربة لا نظري يُستدلّ عليه بالاستقراء ليتوجّه عليه ما ذُكر لأنّا نمنع الضرورة وأيَّ دليل يدلّ عليها.

---

١ إ — أيُّ.
٢ إ: هذه.
٣ أي اللذّة والإدراك.

[242] Sonra, özetle, yetkinliği idrakin lezzet olduğunu kabul etsek bile her çeşit yetkinliğin idrakinin lezzet olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine lezzet cismanî yetkinliğin idrakidir. Zira cismanî yetkinliğin idrakinin, cismanî olmayan yetkinliğin idrakine hakikati itibariyle muhâlif olması mümkündür. Bu iki durumdan birisinin lezzet olması, diğerinin de bu şekilde olmasını gerektirmez. Yetkinliği idrakin, cismanî olsun veya olmasın her hâlükarda lezzet olduğu kabul edilse bile nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bâki kalacağını kabul etmiyoruz. Zira bu hususa getirilen delillerin zayıf olduklarını daha önce öğrenmiştin. Nefsin bedenden ayrılmasından sonra bâki kalacağı kabul edilse bile, aklî sûretleri kabul etmesinin bedene taalluk etmesiyle şartlanmış olması mümkün olabileceğinden dolayı, onun bedenin ölümünden sonra aklî sûretleri kabul ettiği kabul edilemez. Zira onun söz konusu durumda aklî sûretleri kabul ettiği kabul edilse bile, bu aklî sûretlerin kendisinde de hâsıl olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu söylenenler fâil ihtiyar sahibi değil zorunlu olduğu durumlarda gerekir. Hâlbuki bu imkânsızdır. Sonra filozofların zikrettikleri; nefs, bedenin ölümünden önce bu ma'lûmâtı bilir ve eğer onun idrakleri lezzetlerin kendisi olursa bunları bildiği gibi bu idraklerden de lezzet alması gerekir görüşü çelişiktir.

[243] Nefsin bedeni yönetmekle olan iştigal ve tamamen cismanî lezzetlere dalması aklî lezzetlerin hâsıl olmasına manidir sözü; bir şeyin varlığı, varlığa gelmesi esnasında var olmasına manidir, türünden bir sözdür. Aynı şekilde onlara göre cismanî lezzetler aklî lezzetlerden daha zayıftır. Hatta onlara göre hissî lezzetlerin aklî lezzetlere nisbeti yoktur. O halde daha zayıf olmalarına rağmen bedenî arazlar nasıl olur da daha üstün olan nefsânî lezzetlere mani olur?

[244] **Buna karşı şöyle söylenilebilir:** Onlar lezzetin sadece idrak olduğunu söylemiyorlar. Aksine bir takım şartlarla şartlanmış bir idrak olduğunu söylüyorlar. Belki bu ma'lûmâtı bilip lezzetten tamamen hâlî olan bu şartları kendinde toplamış değildir. Sonra, eğer o (bilen) bu şartları toplarsa biz onun lezzetten tamamen hâlî olmasını kabul etmiyoruz.

[٢٤٢] ثم إن سلّمنا أنّ إدراك ما هو كمالٌ لذّةٌ في الجملة ولكن لا نسلّم أنّ كلّ إدراك لكلّ ما هو كمال لذةٌ؛ بل اللذّة إنّما هو إدراك الكمال الجسماني. فإنّ إدراك الكمال الجسماني[١] يجوز أن يكون مخالفًا بالحقيقة لإدراك الكمال الغير الجسماني، فلا يلزم من كون أحدهما لذّةً كونُ الآخر كذلك. ولو سلِّم أنّ إدراك الكمال مطلقًا جسمانيًا[٢] كان أو غيرَه لذةٌ ولكن لا نسلّم أنّ النفس باقية بعد خراب البدن. وما استدلّوا به عليه فقد عرفتَ ضعفه. ولو سلِّم بقاؤها بعد خراب البدن لكنّ كونها قابلةً للصور العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولها لها مشروطًا بتعلّقها بالبدن. ولو سلِّم كونُها قابلةً حينئذٍ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصورة العقلية فيها. وإنّما يلزم لو كان الفاعل موجبًا لا مختارًا، وهو ممنوع. ثم إنّ ما ذكروه معارض بأنّ النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات، فلو كانت إدراكاتها نفسَ اللذّات لكانت متلذّذة [والتالي باطل][٣] [٣٨أ] كما كانت عالمة.

[٢٤٣] والقبول بأنّ الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذّات الجسمانية مانع عن حصول اللذّة العقلية قولٌ بكون[٤] الشيء مانعًا عن حصول شيء عند حصوله. وأيضًا اللذّات الجسمانية أضعف من اللذّات العقلية عندهم؛ بل لا نسبة للذّات الحسية إلى اللذّات العقلية عندهم. فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مانعةً من تلك اللذّات العظيمة النفسانية؟

[٢٤٤] وقد يجاب عنه بأنّهم لم يقولوا إنّ اللذّة إدراك[٥] فقط؛ بل قالوا إنّها إدراك مشروط بشرائط. ولعلّ العالم بالمعلومات العادمَ اللذّة لا يكون مستجمعًا لتلك الشرائط. ثم إنّه إن استجمع الشرائط فلا نسلّم أنّه يكون عادم اللذّة.

---

١ إ — فإنّ إدراك الكمال الجسماني.
٢ إ: مطلقًا سواء كان جسمانيًا.
٣ إ: لكن التالي باطل.
٤ إ: يكون.
٥ إ: الإدراك.

Zira biz görüyoruz ki sınırlı sayıda meseleleri bilenlerin çoğunun bunlarla şiddetli bir şekilde mutlu olduklarını ve onu müzakere etmekle meşgul olmayı sadece cinsellik ve yeme zevkine değil dünya mülkünün tamamına tercih ettiklerini biliyoruz. Yine filozofların; *"bedene yakın olmasından dolayı sahip olduğu kötü yapılar vasıtasıyla müfârakattan sonra nefste hâsıl olan elem, sonunda söz konusu yapıların/sûretlerin yok olmasıyla yok olur"* sözü onların asıllarına uygun değildir. Zira bu sûretleri kabul eden nefstir ve onların fâili olan şey ise müfârık ilkelerdir. Nitekim ilmî yetkinliklerin bâki kalmasında zikrettikleri gibi, onlara göre bir şeyin kâbil ve fâil illeti mevcut olduğunda o şeyin de mevcut olması lazım gelir. O halde nasıl olur da bu yapıların yok olması mümkün olur ki böylece de yapıların yok olması sebebiyle hâsıl olan elem de yok olsun? Yapıların, mizaçlar ve fiiller gibi bedenî şeylere ilişmekle meydana gelmiş olmaları, yok olmalarını gerektirmez. Çünkü bedenî şeylere ilişme konusunda zikredilenler bu sûretlerin hâsıl olmasının hazırlayıcısı durumundadırlar. Hazırlayıcının yokluğu ve sürenin uzun olması bu sûretlerin de yok olmasını gerektirmez.

[245] Bu görüşe şöyle de cevap verilmiştir: *Nefs bedeni terk etmekle semavî hareketlerin etkisinde olmaktan çıkmaz. Zira nefisler âleminde felekî hareketlere bağlı olarak sürekli yenilikler görülür. Bunun en azı, bedenlere müfârık olan nefislerin asırlar boyunca, devamlı surette birbirlerine ilişmeleri sonucunda elde ettiği bilgidir. Söz konusu ilişmenin her müfârık nefis için ya da bazı nefisler için bir yeniliğe sebep olması uzak bir ihtimal değildir. Bu haller nefislere bu yapıların yokluk istidâdını verir. Yokluk için istidâdı tamam olunca da yokluğu gerçekleşir. Kâbilde illetten dolayı meydana gelen her şeyin varlığının fâil ve kâbilin varlığıyla birlikte devamlı olması gerekmez. Aksine illetin kâbildeki varlık istidâdı kaybolup yerine semavî hareketler ve felekî değişimler vasıtasıyla yokluk istidâdı gelebilir. Bu durumda, kâbilin varlığı oluş ve bozuluşta olduğu gibi bâki olsa bile, istidâd kaybolur gider.*

فإنّا نرى كثيرًا من المتعلّمين الذين لم يتعلّموا إلّا مسائل معدودة يبتهجون بها أشدّ ابتهاج ويوثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلًا عن لذة مطعوم أو منكوح. هذا ثم قولهم '**إنّ الألم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التي اكتسبها بملابسة البدن يزول عاقبةَ الأمر بزوال تلك الهيئات**' لا يستقيم على أصولهم. فإنّ القابل لتلك الهيئات النفسُ والفاعل لها هو المبادي المفارقة. وعندهم أنّ العلّة القابلة والفاعلة للشيء إذا كانتا موجودتين وجب وجودُ ذلك الشيء كما ذكروه في بقاء الكمالات العلمية. فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها التألّم الحاصل بسببها؟ وكونها حاصلة بملابسة الأمور البدنية من الأفعال والأمزجة لا يوجب زوالها؛ لأنّ[1] ما ذُكر من ملابسة الأمور البدنية مُعِدّة لحصول تلك الهيئات، وانعدام المُعِدّ وطولُ العهد به لا يوجب انعدامها.

[٢٤٥] وقد يجاب عنه بأنّ **النفس بمفارقة البدن لم يخرج عن[2] أن تكون منفعلة عن الحركات السماوية. فإنّ في عالم النفوس تجدّدات مستندة إلى الحركات الفلكية. وأقلّها ما يعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للأبدان قرنًا بعد قرن على الدوام والاستمرار. ولا يبعُد أن يكون التلاحق المذكور موجبًا لأحوال يتجدّد لكلّ نفس من النفوس [٣٨ب] المفارقة أو لبعضها يوجب تلك الأحوال استعدادًا لزوال تلك الهيئات عنها. فيزول عند تمام استعدادها لزوالها. وليس كلّ ما يحدث عن علّة في قابل واجبَ الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل؛ بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيّرات الفلكية فينعدم عن القابل وإن كانت ذات القابل باقيًا كما في الكون والفساد.**

---

١ إ — لأنّ.
٢ إ — عن.

[246] Bu cevap şöyle reddedilmiştir: Eğer nefsin istidâdının yok olmasıyla bütün nefsânî yapılar yok olabiliyorsa bu durumda nefsin idrakleri de yok olabilir. Bu durumda uygun itikadı elde eden nefislerin lezzetlerinin sürekli olması mümkün değildir. Aynı şekilde uygun olmayan itikada sahip olan nefislerin de sürekli olarak elem duyması imkânsızdır. Onların inkârcılar, yüz çevirenler ve ihmalkârlar arasında yapmış oldukları; 'inkârcıların azabı ebedîdir diğer ikisininki ebedî değildir.' şeklindeki bir ayrım da sahih olmaz. Zira üç grup bakımından da azap görme sebebi, yitirilen yetkinliğe duyulan arzudur. Bu sebep açısından ise bu üç grup arsında bir fark yoktur. Hal bu iken bu gruplardan bazılarında azabın sona ermesine bazılarında ise sona ermemesine sebep olan şey ne olabilir? İhmalkâr ve yüz çevirenlerin arzularının sonlu, inkârcınınkinin ise sonsuz olduğu hükmü bâtıl bir tahakkümdür. Eğer, "fark açıktır; zira inkârcıların itikatları yetkinliğe zıt olan bâtıl itikattır, diğer iki grubun ise böyle değildir" **denilirse**, biz de **deriz ki**; söz konusu yetkinliğe zıt olan itikatlar herhangi bir burhâna dayalı delillerden değildir. Onlar sebebiyle azabın devam edeceği şekilde baki olmaları ve yok olmaları niye mümkün olmasın?

[247] Ayrıca, bir şeye ulaşmayı arzu edip, o şeye ulaşamayacağına kesin sûrette kanaat getiren kişi acı çeker. Bâtıl inanç sahibi nefisler; bedenden ayrılmadan önce bu akidelerin bilgi olduğuna inanırlar. Eğer bu itikad/inanç bedenden ayrıldıktan sonra da bâki ise bu durumda (bâtıl itikat sahibi nefislerin) yetkinliği kaybetmekle acı çekmesi gerekmez. Zira onu kaybettiklerinin şuurunda değildirler. Çünkü varsayım; nefislerin bâtıl itikatlarının ilim olduğu inancının devamı yönündedir. Eğer bu inanç bâki değilse bu durumda bâtıl itikatların da kaybolacağını kabul edelim. Aksi halde aradaki fak nedir? Bu durumda onun için ebedî azap da meydana gelmez.

[٢٤٦] وردّ هذا الجواب بأنّه لمّا جاز زوال الهيئات النفسانية في الجملة بزوال استعداد النفس جاز أن يزول إدراكاتها أيضًا. فلا يحصل الجزم باستمرار اللذة أبدًا في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة، ولا الجزمُ باستمرار الألم في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة. ثم فرقُهم بين الجاحدين والمهملين والمعرضين بأنّ ألم الجاحدين مؤبَّد دونهما غير صحيح؛ لأنّ سبب الألم في الأقسام الثلاثة هو الشوق إلى الكمال الفائت. ولا فرق بين ثلاثة في هذا السبب. فما الذي[1] أوجب انقطاع عذاب البعض دون البعض؟ والحكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين تحكّم باطل. فإن قلت: الفرق بيّن؛ فإن الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مضادة لكمالهم دونهما، قلنا: الاعتقادات المضادّة للكمال ليست بمستندة إلى البراهين. فلم لا يجوز زوالها وعدم بقائها حتى يدوم التعذّب بسببها؟

[٢٤٧] وأيضًا المشتاق إلى الشيء الغير الواصل إليه إنّما يكون معذَّبًا إذ كان جازمًا بكونه غيرَ واصل إليه.[2] والنفوس ذوات العقائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقادات علومًا. فإن بقي هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم يتألّم بفقدان الكمال، إذ لا شعور لها بفقده؛ لأنّ المفروض أنّه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علومًا. وإن لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فليزل[3] تلك الاعتقادات الباطلة أيضًا. وإلّا فما الفرق؟ فلا يحصل لها الألم السرمدي.

---

١ إ: فالذي.
٢ س — إليه.
٣ إ: فيزل.

[248] Şöyle bir görüş ifade edilirse:[1] "Bu itikatların ilim olduğuna olan inanç sona ermez. Ancak bu durum acının olmayacağı anlamına gelmez. Çünkü nefsin acı çekmesi idrake yönelik bir iştiyak sebebiyle değil aksine onun gerçeğe uygun olmayan idrakleri yetkinlik olarak ve gerçeğe uygun olarak kabul etmesi ve idrak ettiklerine kavuşmayı arzulamasıdır. Şüphe yok ki bu inanç ölümden sonra yok olup,[3] nefs kaybedenlerden olacak ve kavuşmayı arzuladığı şeyi kaybettiği için de azaba uğrayacaktır." **Buna karşı şöyle denilir**: bu konu üzerinde düşünmek gerekir. Çünkü daha önce de geçtiği üzere onlara göre lezzet; müdrikin, kendi algısına göre (kendi nezdinde) yetkinlik ve hayır olan şeyi, yetkinlik ve hayır olması bakımından idrak etmesi, ona nail olmasıdır.

[249] 'Müdrikin kendi algısına göre (müdrikin nezdinde)' ifadesiyle, kendi açıklamalarından anlaşıldığı üzere şunu beyan etmek isterler: Lezzette dikkate alınan, bir şeyin kendinde yetkinlik ve hayır olması değil, o şeyin müdrikin inancına göre yetkinlik ve hayır olmasıdır. Öyle ki müdrik için bir şey kendinde yetkinlik ve hayr değilse bile müdrik, o şeyin yetkinlik ve hayr olduğuna inanır ve bundan lezzet alır. Şu durumda cehl-i mürekkep sahibi, algısının vakıaya mutabık hak olduğuna dair zail olmayan bir inanca sahip olsa, bu algısının onun için lezzete dönüşmesi ve saadet ehlinden olması; en azından arzu edip de kavuşamamanın elemiyle karışık da olsa, kendisi için bir çeşit lezzetin sözkonusu olması gerekir. Oysa filozoflar bunu savunmazlar; aksine böyle bir kişinin eleminin tarif edilmez bir elem olduğunu iddia ederler. Sonra, onların iddialarına[5] göre eblehlerin ve salihlerin nefisleri dünya hayatında vakıaya uygun olmayan[6] kendi uydurdukları itikatlara inanmışlardır. O halde nasıl olur da selamet ehlinden olurlar?

---

1 'Ayrıca bir şeye ulaşmayı arzu edip' ifadesine cevap olarak.
3 Daha sonra vakıaya uygun olmama durumu ortaya çıktığı için.
5 Yani filozofların iddialarına göre.
6 Akıllarının yetkin olmaması sebebiyle. Böylece onlar hükümlerinin çoğunluğunda vehme uymaktadırlar.

[٢٤٨] وقد يقال[١] لا يزول الاعتقاد بكون[٢] تلك الاعتقادات علومًا ولا يلزم منه نفي التألّم؛ لأنّ تألّمها ليس للاشتياق إلى الإدراك بل لأنّها لما اعتقدت أنّ ما أدركته من الأمور الغير المطابقة [٣٩أ] للواقع كمال ومطابق للواقع ورجتْ الوصول إلى ما أدركته فإنّه لا محالة يفقد[٣] بعد الموت ما رجته فتخيب فتصير معذَّبة بفقدان ما رجت الوصول إليه. قيل وفيه نظر؛ لأنّ اللذّة عندهم كما مرّ إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرِك من حيث هو كمال وخير.

[٢٤٩] وفائدة قولهم[٤] 'عند المدرك' على ما صرّحوا به هو إيذانٌ أنّ المعتبَر في اللذّة كماليتُه وخيريته في اعتقاد المدرِك لا في نفس الأمر، حتى لو لم يكن الشيء كمالًا وخيرًا في نفس الأمر لذلك المدرِك وهو يعتقد كماليته وخيريته يتلذّذ به. فلو لم يزل لصاحب الجهل المركّب اعتقادُ أنّ ما أدركه حقّ مطابق للواقع لزم أن يتلذّذ بما أدركه. فيكون من أهل السعادة. فلا أقلّ من أن يكون له لذّة مخلوطة بألم فقدان ما رجت الوصول إليه. ولا يقولون به؛ بل يزعمون أنّ ألمه هو الألم الشديد الذي لا ألم فوقه. ثم إنّ نفوس البُلْه والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير[٥] مطابقة للواقع بزعمهم.[٦] فكيف يكونون من أهل السلامة؟

١ في الجواب عمّا أورده بقوله 'وأيضًا' .
٢ إ: يكون.
٣ إ: يفقد؛ لظهور عدم مطابقته للواقع بعده.
٤ إ: لهم.
٥ لعدم كمال عقولهم فيتبعون الوهم في كثير من الأحكام.
٦ أي زعم الحكماء.

[250] Buna karşı **şöyle denilmesi mümkündür:** Onlar (eblehler ve salihler) nefsin bir yetkinliği olduğuna inanmıyorlar ve kaybedilen yetkinliğe yönelik bir şevk de duymuyorlar. Böylece, bazılarının ileri sürdüğü gibi, hallerinin uygunluğu nisbetinde selamet hatta saadet ehlinden olabilirler.

[251] Sonra, filozofların, bu gibi nefislerin başka cisimlere de taalluk ettiğine dair 'eğer nefis başka cisimlere taalluk etmezse atıl halde olur, oysaki varlıkta atalet yoktur' şeklinde istidlâlde bulunmaları, iki öncülleri bakımından da imkânsızdır. Çünkü bu nefisler kendi zâtının ve varlığının bilincindedir. Bu durumda nefis idrakten yoksun olamaz. Böylece ataletin selbi[3] de -her ne kadar bu görüş filozoflar arasında yaygın olsa da- zorunlu ve burhânî bir görüş değildir, redde açıktır. Aynı şekilde feleğin[6] cirmini, salihlerin ve eblehlerin nefislerinin tahayyül etmeleri için alet kabul etmek de doğru değildir. Zira feleğin bütün parçaları benzerdir. Bu parçaların hiçbiri bu nefislerden herhangi birine alet olmaya diğerinden daha layık değildir. Ya feleğin parçalarından her biri nefislerden her birine alet olabilecek, ya da feleklerden hiçbir parça nefislere alet olmayacaktır. Birinci görüşün imkânsız olduğu aşikârdır. Şu halde ikinci görüş taayyün etmektedir olmaktadır. Öyleyse feleğin, nefislerin tahayyül edebilmeleri için bir alet kabul edildiği görüşü bâtıldır.

[252] Özetle, filozofların bu meseledeki görüşleri, ilmî mevzularda uygun düşmeyen-yakışık almayan zanlardan ve bir takım tahminlerden ibarettir. Filozofları, ruhanî meâdın, aklî lezzet ve elemlerin varlığını savundukları; ayrıca aklî lezzet ve elemlerin hissî olanlardan daha üstün oldukları görüşünde oldukları için eleştirmiyoruz; zira İslam âlimlerinden otorite kabul edilen isimler de bu konuda böyle görüş bildirmişlerdir.

---

3 Bu da ikinci önermenin reddidir.

6 Aynı feleğin.

[٢٥٠] فيمكن أن يقال: هم لا يعتقدون أنّ للنفس كمالًا فلا يكون لهم شوق إلى الكمال الفائت فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم.

[٢٥١] ثم استدلالهم على تعلّق أمثال[١] تلك النفوس بأجسام أخر بأنّها إن[٢] لم تتعلّق تكون معطَّلة، ولا معطَّل في الوجود، ممنوع بمقدمتيه. فإنّها تشعر بذواتها ووجودها. فلا تكون معطَّلة عن الإدراك. وسلْب[٣] التعطّل وإن كان مشهورًا فيما بينهم لكنّه ليس ضروريًا ولا مبرهَنا[٤] عليه فهو في حيِّز[٥] المنع أيضًا. وأيضًا جعْل جرم الفلك آلة[٦] لتخيّلات نفوس البُلْه والصلحاء غير مستقيم؛ لأنّ أجزاء الفلك متشابهة. فليس بعض تلك الأجزاء بأن يكون آلة[٧] لبعض تلك النفوس أولى من البعض. فإمّا أن يكون كلّ جزء منها آلة لكلّ واحدة من النفوس أو لا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس. والقسم الأوّل ظاهر الاستحالة فتعيّن الثاني فبطُل جعْل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيّلاتها. [٣٩ب]

[٢٥٢] وبالجملة فأكثر ما ذكروا في هذه المسألة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع العلمية. ثم إنّا لسنا نُنكر على الحكماء من جهة أنّهم أثبتوا المَعاد الروحاني واللذّات والآلام العقليّين وكونَهما أعظمَ من الحسيّين؛ فإنّ المهرة المتقنين من علماء الإسلام ذهبوا إلى ذلك.

---

١ إ — أمثال.
٢ إ — إن.
٣ منع للمقدّمة الثانية.
٤ إ — ولا مبرهَنا.
٥ إ: خير.
٦ الواحد.
٧ إ — آلة.

Hatta Allah'ın kelamında ve Rasulullah'ın sünnetinde buna işaret eden sözler bulmak da mümkündür. Aksine biz onların Allah'ın kelamında ve Rasulullah'ın sünnetinde birçok yerde zikredilmiş olan; ahirette bedenlerin dirilmesi ve cismanî mükâfat ve azabın varlığını inkâr etmelerini reddediyoruz. Zira bunlar te'vile mahal olmayan ve zahir manasından yüz çevrilmesi mümkün olmayan şeylerdir.

[253] Bu konuda İmam Râzî (rh.a.) şöyle demiştir: "Biz aklî lezzetlerin var olduklarını ve aklî lezzetlerin diğer lezzetlerden daha kuvvetli olduklarını inkâr etmiyoruz. Ancak bunları aklî delillerle ispat etmek imkânsızdır ve bu cihetle ispat edilmesi mümkün olmayan her şeyin inkâr edilmesi de gerekmez. Eğer bir kimse şeylerin (eşyanın) tadına ve kokusuna delil getirmeye çalışırsa, hissî olarak bunların varlığını kabul etmekle birlikte, bu onun için imkânsız olur. İşte aklî lezzetler bu kabildendir ve ona ulaşmanın dışında onu kesin bir şekilde tasdik etmenin, yani ispatın yolu yoktur. Kişinin, bedenî bağlantılardan kurtulup, ilahî bilgilere yönelişi ne derece tamama ererse, yöneldiği şeyden nasibi de o derece büyük olur. Allah imanımızı kuvvetlendirecek ve nefsimizi teskin edecek bu nimeti bize gerek uykuda gerekse uyanıkken birçok kez bahşetmiştir. Öyle görülüyor ki filozoflar, aktardığımız bu görüşlerini, sadece teşvik ve uyarı kabilinden beyan etmişlerdir.

[254] Ben de **ilave olarak diyorum ki;** İstikrâ ile bilinir ki yetkinlik zâtı bakımından sevilir. Basît ya da üstün olsun her meslekte yetkinlik, sevgide noksanlığa yeğ tutulur. Nasıl ki yetkinliğin mertebeleri çok çeşitli ise; aynı şekilde sevginin de birçok derecesi vardır. En yüce yetkinlik Allah Teâlâ'ya has olduğuna göre sevginin en büyüğü de Allah sevgisidir. Sevginin şiddeti birbirini takip eden iki halde tezâhür eder:

بل يمكن أن يوجَد في كلام الله تعالى وكلام رسوله [عليه السلام] ما يشير إلى ذلك. وإنّما نُنكر عليهم من جهة أنّهم أنكروا المَعاد الجسماني واللذّات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة على ما دلّ عليه كتاب الله وكلام رسوله [عليه الصلوة السلام] في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال[١] لارتكاب تأويلهما وصرفهما عن ظاهرهما.

[٢٥٣] قال **الإمام الرازي** [عليه الرحمة[٢]]: «إنّا لا نُنكر اللذّة العقلية ولا أنّها أقوى من غيرها؛ ولكن ذلك ممّا لا يمكن إثباته[٣] بالأدلّة العقلية. وليس كلّ ما لا يمكن إثباته بهذا الطريق وجب إنكاره؛ فإنّ أحدًا لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء وروايحها لتعذّر عليه ذلك مع أنّ الحسّ يشهد بثبوتها. وهذه اللذّات العقلية من هذا القبيل. ولا سبيل إلى التصديق الجازم بها إلّا بالوصول إليها. وكلّ من كان انقطاعه عن العلايق الجسدانية وانجذابُه إلى المعارف الإلهية أتمّ كان حظُّه منها أوفى. ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرّة بعد أخرى ما قوِي إيماننا بها وسكن نفسنا[٤] إليها. والظاهر من الحكماء أنّهم ما ذكروا من الوجوه التي حكينا عنهم إلّا ليكون جارية مجرى المنبِّهات والمشوِّقات.

[٢٥٤] وأنا أزيد عليها فأقول: الكمال لذاته محبوب بالاستقراء. فإنّ كلّ حِرفة خسيسة أو نفيسة فإنّ الكامل فيها راجح في الحبّ على الناقص. وكما أنّ مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحبّ كثيرة. ولمّا كان الكمال الأقصى [ليس إلا] لله تعالى فالحبّ الشديد ليس إلّا لله تعالى. ثم إنّ شدّة الحبّ تُفيد حالتين مرتّبتين:

---

١ إ: محال.
٢ س؛ م: رحم.
٣ إ: إثباتها.
٤ إ: نفوسنا.

Birinci hal, sevilenin dışındaki herşeyden gaflet, **ikincisi** ise sevileni idrak etmekle alınan lezzettir. İstikrâ da buna delâlet eder. Allah sevgisinin şiddetinin bu iki hale müeddî olması gerekir. Zevk ehli (mutasavvıflar); Allah'tan başkasını görmemeye fena adını veriyorlar. Yetkin kimse nasıl ki en yetkin olana nisbetle yetkin sayılmazsa; aynı şekilde yetkin olana duyulan sevgi de en yetkin olana duyulan sevgiye nisbetle sevgi sayılmaz. O halde aşk, yalnızca Allah'a ait kalır. Kalpler de ancak Allah'ın zikri ile mutmain olur. Allah Teâlâ'nın da buyurduğu gibi *"Dikkat edin kalpler ancak Allah'ı zikretmekle mutmain olur".*[2]

[255] Filozofların, 'aklî şeyleri bilmenin tamamı aklî lezzetlerin sebebidir.' yönündeki zanları da hatalıdır. Zira lezzet sadece Allah'ı bilmek ve O'nun sevgisine gark olmakla elde edilebilir. Allah'ı bilmek; beşerî akıllar için sadece Allah'ın fillerini bilmekle elde edilebileceğine göre fiiller ne kadar çok bilinir ve hikmete de ne kadar çok vakıf olunursa Allah sevgisi ve bu sevginin lezzetine varma da o derece tam olur. Bu konuda benim bildiklerim bu kadardır. Doğruyu en iyi bilen Allah'tır."

Bunlar İmam Râzî'nin sözleridir.

[256] İkinci yöntemin açıklanmasına gelince; filozoflar şöyle dediler: *Ölüm ve hayatın zâil olmasıyla insan bedenleri, sûretleri ve arazları ile birlikte yok olacaktır. Unsurların cüzleriyle karışmış dağınık unsurî maddelerin dışında hiçbir şey kalmaz. Sonra beden aslı üzerine tekrar yaratılmaz. Cismanî meâdın ispatı ve ahiret hayatında cismanî lezzet ve elemlerin varlığı konusunda şeriatlarda bedenden ayrıldıktan sonra nefislerin mutluluk ve mutsuzluk hallerini ve ruhanî meâdın açıklanması konusunda insanların kavrayışları sınırlı olduğu için darb-ı meseller varid olmuştur. Zira peygamberler, bütün yaratılmışlar için gönderilmiştir ve yaratılmışların çoğu ruhanî meâdın ne olduğunu, hakiki yetkinliklerin ve aklî lezzetlerin ne olduğunu anlamaya güç yetiremez. Bu durum (Allah'ı) cismiyet ve cihet*[5] *şeklinde anlatan ayetlerin durumu gibidir.*

---

2 Ra'd, 13/28.
5 Yani Allah'ı.

الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بإدراك المحبوب. ويدلّ عليه الاستقراء. فشدّة حبّ الله تعالى لا بدّ وأن يورث هاتين الحالتين. وأصحاب الذوق يسمّون الغفلة عمّا سوى الله تعالى فناء. وكما [٤٠أ] أنّ الكامل بالنسبة إلى الأكمل لا يُعدّ كاملًا كذلك حبّ الكامل بالنسبة إلى حبّ الأكمل لا يسمّى حبًّا. ولذلك لا يبقى الحبّ الشديد إلّا لله تعالى.[١] فلا يطمئنّ القلوب إلّا بذكره كما قال عزّ من قائلٍ ﴿**ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب**﴾[٢]

[٢٥٥] والذي يظنّه الحكماء من أنّ العلم بالأمور العقلية كلّها أسباب اللذّة العقلية فهو خطأ؛ بل اللذّة لا تحصل إلّا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبّته. ثم إنّ العلم بالله لمّا لم يحصل للعقول البشرية إلّا بواسطة العلم بأفعاله فكلّما كان العلم بها أكثر والاطّلاع على حكمته أتمّ كان حبّه والالتذاذ بحبّه أتمّ. فهذا ما عندي في هذا الباب. والله أعلم بالصواب. **هذا لفظ الإمام** [رحمه الله تعالى].[٣]

[٢٥٦] وأمّا المقام **الثاني** فتقريره هو أنّهم قالوا: **الأبدان[٤] البشرية ينعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلّا الموادّ العنصرية المتفرّقة المختلطة بأجزاء العناصر. ثم إنّها لا تعاد أصلًا. وما ورد به الشرايع من إثبات المعاد الجسماني واللذّات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة أمثال ضُربت على حدّ أفهام الخلق لبيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان؛ لأنّ الأنبياء [عليهم السلام] مبعوثون إلى كافّة الخلائق، وأكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذّات العقلية. وذلك كالآيات المُشعِرة بالجهة[٥] والجسمية.**

---

١ س؛ م — تعالى.
٢ الرعد: ١٣/٢٨.
٣ س: رحمه.
٤ إ: لا بدّ أن.
٥ الله تعالى.

[257] Biz de deriz ki; zâhirden vazgeçmek ve te'vîl yapmak ancak, Allah'ı cismiyet ve cihet şeklinde anlatan ayetlerde olduğu gibi, anlamın zâhire hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda sahih olur. Zira aklî deliller ve kesin burhânlar Allah için cismiyet ve cihetin imkânsız olduğuna delâlet eder. O halde zahir manadan vazgeçmek gerekir. Bahsettiğimiz konuda ise zâhirî anlamdan vazgeçmek için kesin deliller bir yana bir karîne bile yoktur. Aksine bu konuda varid olan birçok ayet ve hadisin anlamını teşbih ve temsile hamletmek imkânsızdır. Allah'ın kitabını ve Resulullah'ın sünnetini dikkatlice okumak, bu konuyla ilgili kâfi delillere ulaştırır.

[258] Cismanî meâdın imkânsızlığı konusunda filozofların şüpheleri çoktur. Bunlardan birisi ise şudur: *Cismanî meâd ya Allah'ın bedenleri ve onun unsurlarını tamamen yok edip sonra onları aynen yaratması şeklinde gerçekleşir ya da bedenlerin unsurlarını ayırıp sonra da onları bir araya getirip hayat vermesiyle mümkün olur. İster birinci durum olsun ister ikinci durum olsun her iki durum da yok olanın/madumun aynen iâdesini gerekli kılar. Birinci durum açıktır. İkinci duruma gelince, çünkü muayyen varlığıyla bir insan "insanlık" bakımından diğer insanlara ortak, taayyünü ve teşahhusu bakımından ise diğer insanlardan ayrıdır. İştirak ettiği şey ayrıldığı şeyden başkadır. Şahıslardan her birinin teşahhusu (hüviyeti), insanlığı[3] üzerine zâid olmalıdır. Bu ziyadenin ise şahsın kendisiyle kâim bir sıfat olması gerekir. Unsurlara ayrıldığı zaman söz konusu bu sıfatın da yok olması gerekir. Eğer Allah hüviyet sahibi bu bedeni iâde ederse, bu durumda yok olan hüviyetini de iâde etmesi gerekir.[4] Eğer yok olan hüviyetini de iâde etmezse o zaman Allah bu şahsı iâde etmiş olmaz. Bu ise başta düşünülenin aksinedir. O halde kaybolanı aynen iâde etmesi gerekir ki bu da birçok yönden imkânsızdır.*

---

3 İnsanlık ise (şahıslar) arasında ortaklığın gerçekleştiği zemindir.

4 Eğer, "ikinci durumun ma'dumun aynen iâdesini gerektiridiğini kabul etmiyoruz; çünkü Zeyd'in teşahhus etmesi, ömrünün başlangıcından sonuna kadar sürekli, aslî cüzlerinin teşahhusundan ibaret olması niçin mümkün olmasın? Böylece bu sürekli cüzlerin (ruh-beden) ayrılmasından ve hayatın, yaratılışın ve (bu cüzlerin) tamamına ârız olan sûretin (şekl) son bulmasından sonra taayyün etmesi; Allah'ın bu cüzleri biraraya getirdiği ve onlara hayat verdiği zaman burada ma'dumun aynen iâdesi olmaksızın Allah'ın sadece Zeydi iâde etmesi niçin mümkün olmasın" denilirse biz de deriz ki; eğer durum söylenildiği gibi olsaydı bir şahıs öldüğü zaman ve ateş, hava, su ve topraktan olan cüzlerine ayrıldığı zaman 'işte bunlar bu şahsın aynısıdır' denilmesi zorunlu olurdu. Zira bu durumda onun şahsiyetinde sadece bu cüzlere ve onların yok olmayan teşahhuslarına itibar edilmiş olurdu. Bu akletmenin ise zorunlu olarak fâsid olduğu bilinir.

[٢٥٧] قلنا: إنّما يصحّ التأويل والصرف عن الظاهر إذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المُشعِرة بالجهة والجسمية؛ فإنّ الأدلّة العقلية والبراهين القطعية دلّت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر. وأمّا فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلًا عن الدليل القاطع؛ بل أكثر الآيات والأحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل. يشهد بذلك تتبّع كتاب الله تعالى وسنّة رسول الله [صلى الله تعالى عليه وسلم].[١]

[٢٥٨] وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة: منها أنّ **المعاد الجسماني إمّا بأن يُعدِم الله تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلّية ثم يوجِدها[٢] بعينها أو يفرّق [٤٠ب] أجزاءها ثم يجمعها ويعيد إليها الحياة. وكلاهما يتضمّن إعادة المعدوم بعينه. أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الثاني فلأنّ الإنسان المعيّن مشارك لسائر الناس في الإنسانية وممتاز عنهم في تعيّنه وتشخّصه. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. فتشخّص كلّ واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدًا على ما له من الإنسانية.[٣] وذلك الزائد لا بدّ أن يكون صفة قائمة به. فعند تفرّق الأجزاء لا بدّ[٤] أن ينعدم تلك الصفة. فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن المشخّص فلا بدّ وأن يعيد تشخّصه الذي انعدم، وإلّا لم يكن معيدًا لذلك الشخص. وهو خلاف المفروض فيلزم إعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة.**

---

١ إ: عليه السلام.
٢ س: يوجد.
٣ وهي ما به الاشتراك.
٤ فإن قيل لا نسلّم أنّ الثاني يتضمّن إعادة المعدوم بعينه. ولم لا يجوز أن يكون تشخّص زيد عبارة عن تشخّصات أجزائه الأصلية الباقية من أوّل العمر إلى آخره ويكون تعيّنات تلك الأجزاء باقية بعد التفرّق وزوال الحياة والخلقة والشكل العارضة للمجموع. فإذا جمع الله تعالى تلك الأجزاء وجعلها حيّة فقد أعاد زيدًا من غير أن يكون هناك إعادة المعدوم بعينه قلنا: لو كان الأمر على ما ذُكر لكان من الواجب أن يقال (م: لا يوجد) عند موت شخص وتفرّق أجزائه النارية والهوائية والمائية والأرضية 'إنّها عين ذلك الشخص'، إذ لم يُعتبر في شخصيته إلّا تلك الأجزاء وتشخّصاتها التي لم ينعدم شيء منها وأنّه أي هذا المعقول (م: لا يوجد) معلوم الفساد بالضرورة.

[259] *Birincisi; ma'dûm hakkında geri dönmesi mümkündür, hükmü vermek doğru değildir. Zira bir şeye geri dönme hükmü vermek o şeye işaret*[1] *etmektir. Burada işaret edilecek hüviyet yok olduğundan hüküm vermek imkânsızdır. Bu durumda geri dönmesi de mümkün değildir. Aksi halde geri dönme hükmünün de doğru olması gerekir.*

[260] *İkincisi; bu durum yokluğun bir şeyle o şeyin kendisi arasına girmesini gerektirir ki bu da zorunlu olarak imkânsızdır.*

[261] *Üçüncüsü; eğer yok olmuş bir şeyin aynı olarak yani bütün hüviyetleriyle iâdesi mümkün ise o zaman ilk vaktinin de iâdesi gerekir. Çünkü bu vakit zorunlu olarak onun hüviyetlerine dâhildir ve söz konusu bu vakitte olması kaydıyla mevcut olan, başka bir vakitte olması kaydıyla mevcut olandan başkadır. Bir şeyin muâd olması bakımından başlangıç olması gerekeceğinden burada lazım bâtıldır. Hâlbuki başlangıcın anlamı ilk vaktinde var olmak demektir. Melzûmun durumu da bu şekildedir.*

[262] *Dördüncüsü; eğer yok olmuş bir şeyin aynen iâdesi mümkün olsaydı bu durumda yok olan şey ile zâtî arazlar ve mahiyet bakımından denk olan yeni bir başlangıç söz konusu olurdu. Zira benzerlerin hükümleri bir (aynı) hükümdür. Bu durumda önceden olma (mübteda) ile yeniden yaratılma (meâd) arasında bir fark kalmayacağından lazım bâtıldır. Çünkü varsayım, her ikisinin mahiyet ve arazlar yönünden ortak olacağıdır.*

[263] Bunlara şöyle cevap verilebilir: Yok olan bir şeyin aynen iâde edilmesinin imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Cismanî meâdın iptali zikredilen hususlara ise aşağıda cevap verilmiştir.

[264] Birinci görüşün cevabına gelince; yok olan bir şeyin iâdesinin sahih olduğuna dair hüküm verilemez görüşünü biz kabul etmiyoruz. Onların, onun iâdesinin sahih olduğuna dair hüküm vermek o şeye işaret etmeyi gerekli kılar, hâlbuki hüviyet olmadığı için bu imkânsızdır sözlerine karşılık biz de **deriz ki;** eğer hüviyetin yok oluşu ile kastedilen mutlak manada zihinde ve hâricî varlıkta yokluk ise bu imkânsızdır.

---

1 Yani aklî olarak.

[٢٥٩] **أما أوّلًا فلأنّ المعدوم لا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود إذ لا بدّ في الحكم عليه بصحّة العود من الإشارة[١] إليه[٢] وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصحّ عوده وإلّا لكان الحكم بصحّة عوده صحيحًا.**

[٢٦٠] **وأمّا ثانيًا فلأنّه يستلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة.**

[٢٦١] **وأمّا ثالثًا فلأنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع مشخّصاته لجاز إعادة وقته الأوّل؛ لأنّه من جملتها ضرورة أنّ الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غيرُ الموجود بقيد كونه في وقت آخر. واللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأً من حيث إنّه مُعاد؛ إذ لا معنى للمبتدأ إلّا الموجود في وقته الأوّل فكذا الملزوم.**

[٢٦٢] **وأمّا رابعًا فلأنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجَد ابتداءً بدلًا عنه ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخّصة؛ لأنّ حكم الأمثال واحد. واللازم باطل لاستلزامه عدم التميّز بين المبتدأ والمعاد؛ لأنّ المفروض اشتراكُهما في الماهية وجميع العوارض.**

[٢٦٣] والجواب أنّا لا نسلّم امتناع إعادة المعدوم بعينه. وما ذُكر من الوجوه على بطلانه فمدفوع.

[٢٦٤] أمّا **الأول** فلأنّا لا نسلّم أنّ المعدوم لا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود. قوله 'إذ لا بدّ من الحكم عليه من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية' قلنا: إن أريد انتفاء الهوية مطلقًا في الخارج وفي الذهن فممنوع.

---

١ أي العقلية.
٢ إ — إليه.

Eğer hâricî varlıktaki yokluk kastediliyorsa bu doğrudur. Ancak hâricî varlıktaki yokluk o şeye işaret etmeyi imkânsız kılmaz. Bir şeyin akılda bulunması ve akıl için ayırt edilebilir olması, aklî işaret için yeterlidir. Bu işaret de hükmün sıhhati için yeterlidir. Zira bir şeyin aynî olarak (yani zâtıyla) sübutuna duyulan ihtiyaç, sadece bir şeyin hâricî varlıktaki sıfatının sübutu durumunda söz konusudur. Yokluk dolayısıyla işaret olamayacağından, işaret olmayınca da iâde hükmünü vermek imkânı olmadığından dönüş de imkânsızdır denilemez. Zira hiç kimse tasavvur etmeden ve hakkında hiçbir hüküm vermeden bu şeyin bir fâil'in tesiri ile varlığı mümkündür.

[265] İkinci görüşün cevabına gelince; iki vaktin olması hasebiyle yokluğun bir şey ile o şeyin kendisi arasına girdiğini, kabul etmiyoruz. Zira buradaki yokluğun girmesinin manası; o bir zamanda var oldu, sonra başka bir zamanda bu varlığı yok oldu ve diğer bir üçüncü zamanda tekrar bu varlıkla vasıflandı dışında bir şey değildir. Bu, bir şeyin iki varlık zamanının arasına yokluğun girmesine râcidir. Araya girmenin yokluğa nisbetinin mecâzî olduğuna itibar edilirse varlıktaki değişime iki zamanı bakımından itibar yeterlidir.

[266] Üçüncü görüşün cevabına gelince; biz vaktin somut şeylerden olduğunu kabul etmiyoruz. Zira herkes elbisesinin ve kitaplarının dün nasılsa bugün de bizzat aynı olduğunu bilir ve bunun aksini iddia eden safsata yapmakla suçlanır.

[267] Dördüncü görüşün cevabına gelince; biz buradaki şartlanmayı[3] kabul etmiyoruz. Hatta zikredilen anlamda bir benzerliğin olması imkânsızdır. Çünkü bu, iki farklı şahsın bir tek teşahhusla teşahhus etmesini ve bu bir tek teşahhusun ise ikisi arasında ortak olmasını gerektirir. Burada iki farklı teşahhus olmamış olur. Zira teşahhus etmenin anlamı mutlak anlamda ortaklığa mani olan birliktir.

3 Yani ona bağlı kalmayı.

وإن أريد في الخارج [٤١أ] فمسلَّم لكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الإشارة إليه. فإنّ التميّز والثبوت عند العقل كافٍ في الإشارة العقلية وهي كافية في صحّة الحكم. والاحتياج إلى الثبوت العيني إنّما هو عند ثبوت الصفة في الخارج. ولو سلّم فامتناع الحكم عليه بصحّة العود لانتفاء الإشارة إليه لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوّره متصّور أويُحكَم عليه بشيء من الأحكام.

[٢٦٥] و أمّا **الثاني** فلأنّا لا نسلّم لزوم تخلّل العدم بين الشيء و نفسه بحسب الوقتين. فإنّه لا معنى لتخلّل العدم ههنا سوى أنّه كان موجودًا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتّصف به في زمان ثالث. ومآله راجع إلى تخلّل العدم بين زماني وجوده. وإذا اعتُبر نسبة هذا التخلّل إلى العدم مجازًا كفاه اعتبارُ التغاير في الوجود بحسب زمانيه.

[٢٦٦] وأمّا **الثالث** فلأنّا لا نسلّم كون الوقت من المشخّصات. فإنّ كلّ أحد يقطع بأنّ ثيابه وكتبه اليوم هي[١] بعينها التي كانت بالأمس[٢] حتى إنّ من زعم خلاف ذلك نُسب إلى السفسطة.

[٢٦٧] وأمّا **الرابع** فلأنّا لا نسلّم الشرطية؛[٣] بل وجود المثل بالمعنى المذكور محال؛ إذ يلزم منه أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد فيكون التشخّص الواحد مشترَكًا بينهما فلا يكون تشخّصان؛[٤] لأنّ معنى التشخّص التوحّد المانع من الشركة مطلقًا.

---

١ إ: معي.
٢ إ: بالاسيس.
٣ أي ملازمتها.
٤ س: تشخّصًا.

[268] Eğer: "Yok olan bir şeyin iâdesinin imkânsızlığı hükmü zorunludur, bu konuda çeşitli yönlerden delil şeklinde zikredilenler ise reddinde sıkıntı olmayan tenbihlerdir." **dersen** biz de **deriz ki;** bu imkânsızdır. Aklı başında olan insanların çoğu bunun câiz olduğunu söylemişken mesele nasıl sizin söylediğiniz gibi olabilir? Aklı başında birçok zâtın aksini beyan ettiği konuda zorunluluk iddiası dikkate alınmaz. Yok olan bir şeyin aynı ile iâde edilmesinin imkânsızlığını kabul etsek de bu sefer şöyle denilebilir: "İnsan denilen şey hayatın başından sonuna kadar bâki kalan aslî cüzlerdir. Bu cüzler de çok azdır. Bunlar da ruh dediğimiz şeydir. Ölüm geldiği zaman Allah'ın meleklere emretmesiyle hakikatinde insan olan bu cüzler sıfatlarında hiçbir farklılaşmaya, değişmeye ve bozulmaya maruz kalmaksızın alınır, bu durumda yok olanın aynı ile iâdesi de gerekli olmaz.

[269] (Cismanî meâd, lezzet ve elem hakkında filozofların ortaya attığı şüphelerden) biri de şudur: Kıtlık günlerinde meydana geldiği üzere bir insanın diğerini yediğini, onun yiyeceği ve bedeninden bir parça haline geldiğini düşünelim. Hatta bu varsayıma da gerek yoktur. Zira sen yeryüzünün toprak sathını incelediğin zaman toprağın ölünün cüzlerinden olduğunu anlarsın. Bu topraktan bitkiler oluşur, bu bitkileri hayvanlar yer, biz de onları yeriz. Toprağa tohum ekilir, ağaç dikilir, ardından meyveler ve hububat oluşur; bunları da yeriz. O halde, yenilen cüzler ya yiyenin bedeninde ya da yenilenin bedeninde diriltilecek. Hangi durum söz konusu olursa olsun her iki durumda da meâd tam olarak gerçekleşmiş olmaz. Bu şeyleri her iki tarafın cüz'ü kılmak da mümkün değildir. Zira bu, zorunlu olarak bilinir. Bu cüz'lerin, iki taraftan birinin değil de diğerinin bedenine ait kabul edilebilmesi için gerekli olan öncelik ve liyakat da taraflar arasında söz konusu değildir. Şu halde geride bu cüzlerin her iki bedene de verilmemesi durumu kalır ki o zaman meâdın cüzlerin bir araya gelmesiyle gerçekleşeceği görüşü bâtıl olur."

[٢٦٨] فإن قلت: الحكم بامتناع إعادة المعدوم ضروري. وما ذُكر من الوجوه في صورة الأدلّة تنبيهات لا يضرّ منعُها، قلنا: ممنوع. كيف وقد قال بجوازه جمٌّ غفير من العقلاء؟ ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجمَّ الغفير من العقلاء غير مسموعة. ثم إن سلّمنا امتناع إعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل أن يقال الإنسان هو الأجزاء الأصلية الباقية من أوّل الحياة إلى الممات. وتلك الأجزاء قليلة جدًّا، وهي المسمّاة بالروح. فعند حضور الموت بأمر الله تعالى الملائكة تقبِض تلك الأجزاء التي هي الإنسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تفرّق وتبدّل وتغيّر في صفاتها. فلا يلزم إعادة المعدوم [٤١ب] أصلًا.

[٢٦٩] ومنها أنّه لو أكل إنسان إنسانًا وصار غذاء وجزءًا من بدنه كما يقع في أيّام القحْط بل نقول لا حاجة فيه إلى هذا الفرض؛ فإنَك إذا تأمّلت ظاهر التربة المعمورة علمت أنّ ترابها جثث الموتى قد جُعل منها النبات وأكله الدوابّ وأكلناها، وأيضًا قد زُرع فيها وغُرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها. فالأجزاء المأكولة إمّا أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول. وأيًّا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادًا بتمامه. وأيضًا لا سبيل إلى جعلها جزءًا من كلٍّ منهما، والعلم به ضروري. ولا أولوية بجعلها جزءًا من بدن أحدهما دون الآخر. بقي أن لا يجعل جزء الشيء من ذينك البدنين. وذلك يُبطل الإعادة بمعنى جمع الأجزاء.

[270] Buna karşı deriz ki: Muâd-İade edilen-Yeniden yaratılan, ömrün başından sonuna kadar bâki kalan aslî cüzlerdir. Yenilen cüzler ise yiyende aslî olmayıp ilave cüzler olur. Cüzleri yiyen, yenilen cüzleri (varlığında) bir bozulmaya sebep olmaksızın kendi cüz'ü yapar. Eğer: "Yenilen bir şahsın aslî cüzleri yiyen şahsın vücûdunda önce kana dönüşür[3] sonra meni olur ve bundan da çocuk oluşur. Böylece yenilen şahsın aslî cüzleri bu çocuk için de aslî cüzler olur ve bu durumda aynı mahzur söz konusu olur." **denilirse;** buna karşı biz de **deriz ki:** Aslında cüzlerde bir bozulma söz konusu değildir. Sadece vakıada da durum böyle görünür. Zira Allah bir şahsa ait aslî cüzleri başka şahısların aslî cüz'ü olmaya karşı muhafaza etmiş olabilir.

[271] Bu hususta bize karşı ifade edilebilecek görüşlerden biri de şudur: "Eğer dönüş zikredilen manada mümkün olursa bu durumda insanın annesiz ve babasız olarak oluşması da mümkün olurdu. Tâlî (ardbitişen) bâtıldır, mukaddem (önbitişen) de bunun gibidir. Şartlı önerme açıktır. Ama talinin butlanına gelince; eğer mesele söyledikleri gibi olsaydı, gördüğümüz her bir insanın anne-babasız meydana gelmiş olması mümkün olurdu ki bu apaçık bir safsatadır.

[272] Aynı şekilde biz zorunlu olarak biliyoruz ki dört unsur, şu evrelerde dönüşüme uğramadığı sürece insan haline gelemez: Dört unsurdan ilk olarak bitki meydana gelir. Bitkiyi hayvanlar yer, hayvanları ise insanlar yerler. Ya da (doğrudan) insan için gıda olabilecek bir bitki olur ve insan onu yer ve insanın bedenine karışır. Sonra kan sonra meni haline gelir. Sonra ise rahme düşer. Sonra orada bir et parçası olur. Sonra alaka haline dönüşür."

3 Yani bir durumdan başka bir duruma geçer.

[٢٧٠] والجواب أنّ المُعاد هو الأجزاء الأصلية الباقية من أوّل العمر إلى آخره. والأجزاء المأكولة فضلة[1] في الآكل فتُجعل جزءًا من المأكول من غير لزوم فساد. فإن قيل يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية من[2] المأكول استحال[3] دمًا ثم منيًّا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الأجزاء الأصلية من المأكول أجزاء أصلية لذلك المولود فيعود المحذور، قلنا: لا فساد في الأجزاء بل في الوقوع، فلعلّ الله يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر.

[٢٧١] ومنها أنّه لو صحّت الإعادة بالتفسير المذكور لصحّ أن يكون الإنسان من غير أب وأمّ. والتالي باطل فالمقدّم مثله. أمّا الشرطية فظاهرة. وأمّا بطلان التالي فلأنّه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كلّ إنسان تراه أن يكون تكوّنه لا من الأب والأمّ. وذلك سفسطة ظاهرة.

[٢٧٢] وأيضًا نحن نعلم بالضرورة أنّ العناصر ما لم تستحل في الأطوار بأن تصير نباتًا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الإنسان أو نباتًا صالحًا لأن يكون غذاء للإنسان ثم يأكله ويستمرئه فيصير دمًا ثم منيًّا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير إنسان.

---

١ س: فضل.
٢ إ — من.
٣ أي انقلب.

[273] Bu görüşe ise şöyle cevap veririz: Biz talinin bâtıl olduğunu kabul etmiyoruz. 'Şayet bu bir bütün olarak mümkün olsaydı gördüğün her insan için mümkün olurdu' görüşüne gelince; eğer burada, gördüğün her insan için bu câiz olurdu sözüyle imkân-ı zâti kastediliyorsa bunu kabul ederiz. Burada bir safsata da yoktur. Ama eğer buradaki kasıt; zihni şartlanma ise (tereddüt)[1] bu imkânsızdır. Zira mevcut insanlığın normal durumda anne babalı olarak meydana geldiğini biliyoruz. Ancak Allah anne babasız yaratmayı var edip de bu kanunu bozarsa; akıldaki bu (anne babalı yaratmaya dair) bilgi kaybolur ve (anne babalı) yaratma gerçekleşmez.

[274] Bize karşı yöneltilen görüşteki ikinci iddiaya gelince: "Biz zorunlu olarak biliyoruz ki dört unsur; önce bitki..vd şeklinde bir değişime uğramadığı sürece insan haline gelemez" sözü imkânsızdır. Aksine biz, dört unsurun sayılan evrelerde insan haline dönüştüğünü biliyoruz. Ama bu dönüşümün sadece anlatılan yolla meydana geldiğine dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Belki de burada bir başka yol ya da değişik yollar söz konusudur. Ancak biz göremediğimiz ve gözlemleyemediğimiz için bu yolları bilemeyiz. Zira bazı rivayetlerde, diriliş vakti geldiğinde, yeryüzünün her yerine tanecikleri nutfelere benzeyen bir yağmurun yağacağı ve bu yağmurun toprakla karışacağı yer almaktadır. İlahî sebepler zincirinde böylesi yolların olması uzak bir ihtimal değildir. Zira kudret hazinesinde Allah'tan başka kimsenin bilmediği nice harikalar, bambaşka sırlar vardır. Bunların inkârı; büyü, medyumluk[3] ve falcılık gibi sebepleri gizli, kendisi ise zahir olan bazı olayların inkâr edilmesi ile aynıdır. Bu da bu risâlenin sonu olsun.

---

1 Şu anlamda ki eğer, bu durum bir bütün olarak mümkün olsaydı bütün insanlarda bir şartlanma gerekirdi.

3 "Vefk" olarak isimlendirilir.

[٢٧٣] والجواب عنه أنّا لا نسلّم بطلان التالي. قوله أوّلا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كلّ إنسان تراه قلنا: إن أريد بالجواز في قوله لجاز في كلّ إنسان [٤٢أ] تراه الإمكانَ الذاتي فمسلّم ولا سفسطة فيه. وإن أريد[1] تردّد الذهن فممنوع. فإنّ النفس قد علمت بالعادة أنّ الأناسي الموجودة الآن إنّما تكوّنت من الأب والأمّ. فإذا خرق الله تعالى العادة بإيجاده من غير أب وأمّ سلب[2] هذا العلم عن العقل ولا يخلقه.

[٢٧٤] وقوله ثانيًا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر ما لم تستحل في الأطوار بأن تصير نباتا إلى آخره، ممنوع. بل المعلوم لنا هو أنّ العناصر إذا استحالت في الأطوار المذكورة تصير إنسانًا. وأمّا أنّه لا يكون إلّا بهذا الطريق فلا علم لنا به. فلعلّ هناك طريقًا آخر أو طرقًا متعدّدة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا إياها. وقد ورد في بعض الأخبار أنّه يعمّ الأرضَ مطرٌ في وقت البعث قطراتٍ تشبه النُّطَف ويختلط بالتراب. فلا يبعد أن يكون في الأسباب الإلهية أمور جارية مجرى ما ذُكر؛ فإنّ في خزانة المقدورات غرائب وعجايب لا يعلمها إلّا الله سبحانه وتعالى. وليس إنكاره إلا كإنكار سائر الأمور الثابتة الوجود الخفيّة الأسباب كالسحر والنيرنجات[3] والطلسمات. وليكن هذا آخر الرسالة. [٤٢ب]

---

١ فالمعنى لو جاز ذلك في الجملة لتردّد في كلّ إنسان إلى آخره.
٢ س؛ م: ا سلب.
٣ المسمّاة بالوفق.

Bu kitabın cem ve tertibine 1138 senesinin şevval ayında (Haziran 1726) başladım aynı yılda zilhice-i şerife'nin ilk gününde (31 Temmuz 1726) Allah Teâlâ'nın inayet ve tevfîki ile tamamladım.

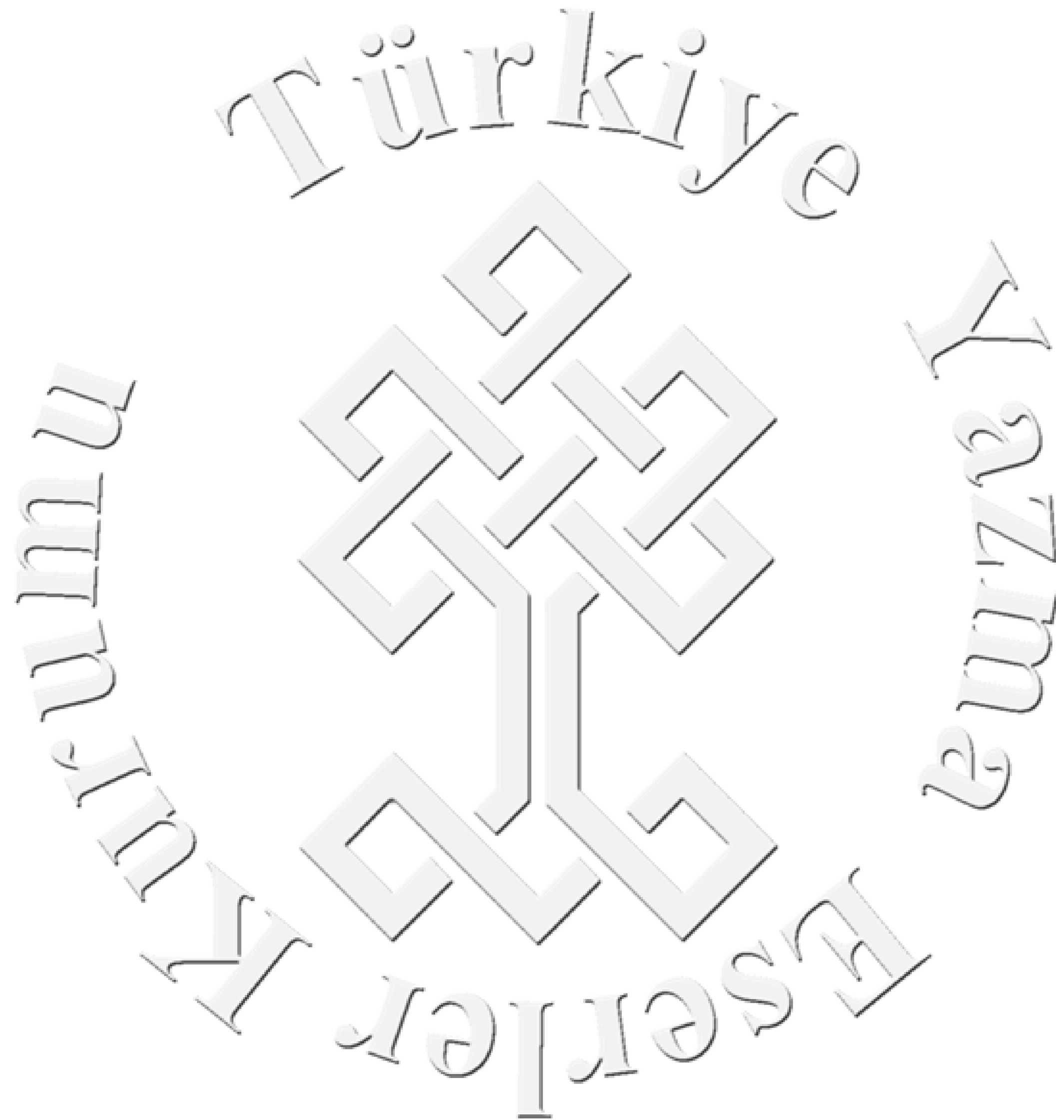
Bu nüshayı 1139 yılının zilhicce-i şerife ayında güvenilir bir nüsha olan müellif nüshasından istinsah ettim.



تلخيص تهافت الحكماء | 315

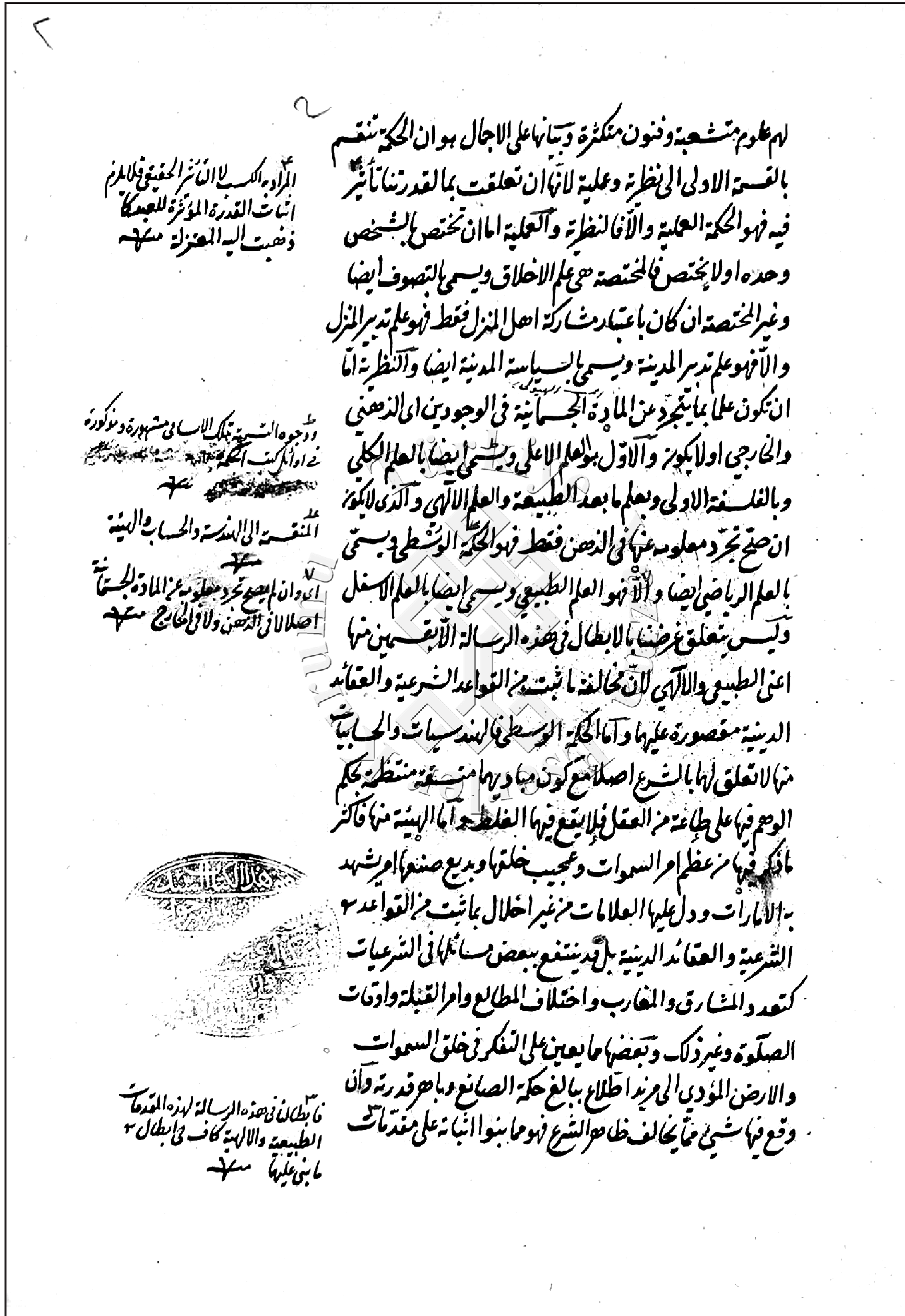
قد شرعتُ في جمعه وترتيبه في شهر شوّال من سنة ثمان وثلاثين ومائة وألف، وختمته في غُرّة ذي الحجّة الشريفة من تلك السنة بعون الله تعالى وتوفيقه.[1]

وقد استنسختُ هذه النسخة من نسخة المؤلّف المعتمَد على صحّتها في سنة ١١٣٩ وشهر ذي الحجّة الشريفة، تمّ.



١ إ— وتوفيقه.

***Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ*' nın Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankeş, No. 266**'da kayıtlı bulunan yazma nüshasının başı ve sonundan görüntüler.


لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم
بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بما لقدرتنا تأثير
فيه فهو الحكمة العملية والا فالنظرية والعملية اما ان تختص بالشخص
وحده او لا يختص فالمختصة هي علم الاخلاق ويسمى التصوف ايضا
وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل
والا فهو علم تدبير المدينة ويسمى بالسياسة المدنية ايضا والنظرية اما
ان تكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين اي الذهني
والخارجي او لا يكون والاول هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي
وبالفلسفة الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي والذي لا يكون
ان صح تجرد معلومه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى
بالعلم الرياضي ايضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل
وليس يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا بقسمين منها
اعني الطبيعي والالهي لان مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد
الدينية مقصورة عليهما واما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات
منها لا تعلق لها بالشرع اصلا مع كون مباديها متسقة منتظمة يحكم
الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها الغلط واما الهيئة منها فاكثر
ما ذكر فيها من عظم امر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها امر يشهد
به الامارات ودل عليها العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد
الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات
كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات
الصلوة وغير ذلك وبعضها ما يعين على التفكر في خلق السموات
والارض المؤدي الى مزيد اطلاع ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وان
وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فهو مما بنوا اثباته على مقدمات

المراد والكسب الا التأثير الحقيقي فلا يلزم اثبات القدرة المؤثرة للعبد كما ذهبت اليه المعتزلة منه

المنقسمة الى الهندسة والحساب والهيئة

فابطال ما في هذه الرسالة لهذه المقدمات الطبيعية والالهية كاف في ابطال ما بني عليها منه

2a vr.



بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود افض علينا من فضلك
الغير المتناهي وارنا حقايق الاشياء كما هي وخلصنا بنور هدايتك
عن الشكوك والاوهام في تحقيق مباحث العقائد ومقاصد
الكلام ونور قلوبنا بانوار التوحيد والعرفان واحفظ عقايدنا
بعصمتك عن الزيغ والبطلان وصل على سيد انبيائك واكرم
اصفيائك محمد المبعوث الى كافة الخلق باقوى الدلائل وعلى اله واصحابه
ذوي الفواضل والفضائل اما بعد فيقول العبد الفقير الى ربه
الغني الباري محمد امين بن محمد الاسكداري ان الرسالة المسماة
بتهافت الحكماء المنسوبة الى الامام المحقق حجة الاسلام الغزالي اعلى
الله درجته في دار السلام لما لخصها الفاضل المحقق والحبر المدقق
المشتهر بخواجه زاده برد الله مضجعه ونور مهجعه صارت رسالة
عذراء في ابطال اقوال الحكماء ومقالة حاوية على التحقيقات والتدقيقات
وكثير من الابحاث والانظار والنكات لكنه بالغ في ايراد الاسولة
والاجوبة ولم يكتف بذكر اقواها كما اكتفى بذكر اقوى حجج الفلاسفة
فاردت ان الخصها بالاقتصار على قدر ما يحتاج اليه من ذكر اقواها
وترك بعض التفاصيل التي لا تخلو عن الفائدة لكنها كالزائدة لما رايت
ان ابناء الزمان مائلون الى الاختصار متجنبون عن مسلك التطويل
والاكثار واخترت عبارات كافية ومقالات واضحة وافية
[redacted] تيسيرا للطالبين وتسهيلا
على المشتغلين طلبا لمرضاة الله الملك الكريم انه هو الرؤف الرحيم
ذو الفضل العظيم اعلم ان الحكماء وضعوا الموجودات انواعا
واجناسا وبحثوا عن احوالها حسب ما وصل اليه عقولهم فحصل

لهم

في رد مذاهب اهل الاهواء صح

اباحامد بن محمد صح

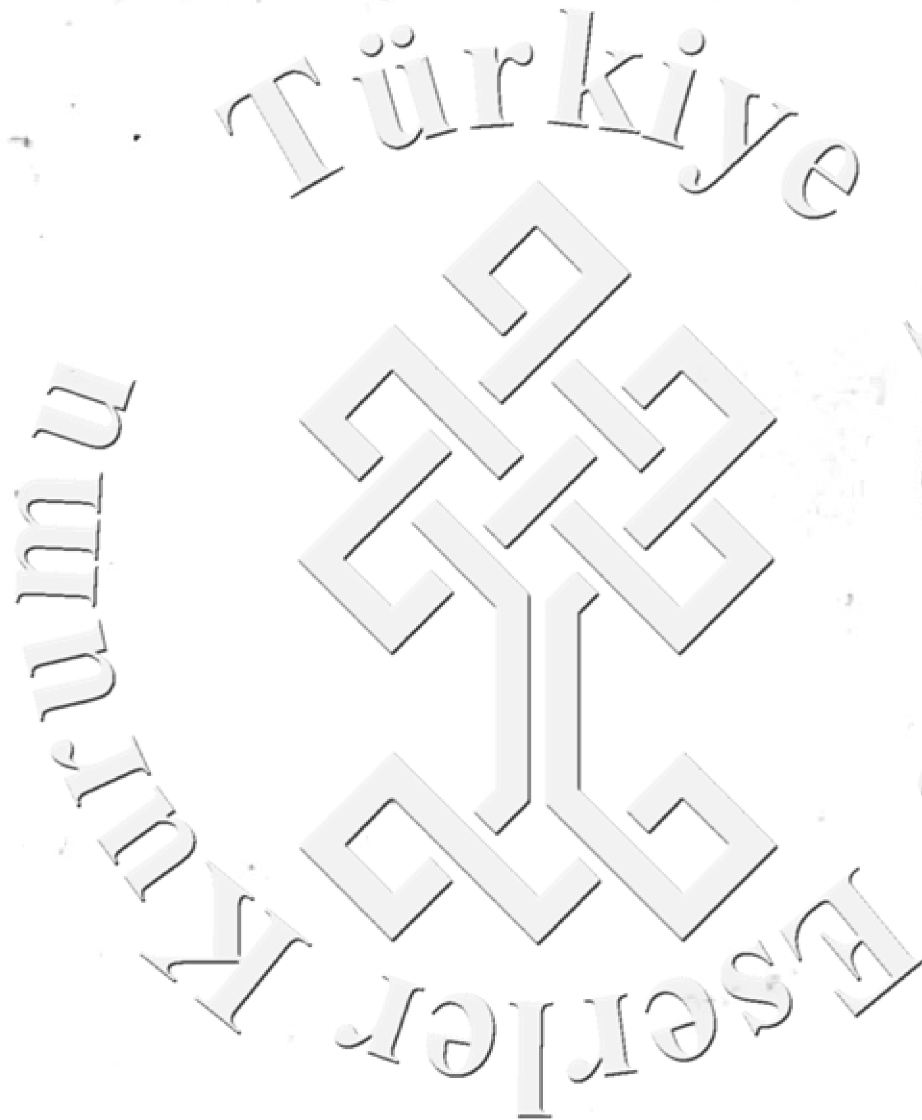
وهي الابحاث التي اوردها الفاضل
خواجه زاده على اجوبة الامام الغزالي
عن ادلة الفلاسفة فتركت هذه
الاجوبة والابحاث واكتفيت
بذكر اقوى الاجوبة اذ المقصود هو
الرد على الفلاسفة منه

قال السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع الطريق
الى معرفة المبداء والمعاد من وجهين احدهما
طريقة اهل النظر وثانيهما طريقة اهل الرياضة
والمجاهدة والسالكون للطريق الاول ان التزموا
ملة من ملل الانبياء فهم المتكلمون والا فهم
الحكماء المشائيون والسالكون للطريق
الثاني ان وافقتهم في رياضتهم احكام
الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا
فهم الحكماء الاشراقيون منه

فلعل هناك طريقا آخر او طرقا متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها
وقد ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض مطر في وقت البعث قطراته
تشبه النطف ويختلط بالتراب فلا يبعد ان يكون في الاسباب
الالهية امور جارية مجرى ما ذكر فان في خزانة المقدورات غرائب وعجائب
لا يعلمها الا الله سبحانه وتعالى وليس انكاره الا كانكار سائر الامور
الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات والطلسمات
وليكن هذا آخر الرسالة

قد شرعت في جمعه وترتيبه في شهر شوال من سنة ثمان وثلثين ومائة
والف وختمته في غرة ذي الحجة الشريفة من تلك السنة بعون الله تعالى وتوفيقه

x ١١٣٨





46b vr.

هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضل في الآكل
فتحصل اجزاء من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان تكون الاجزاء الاصلية
من المأكول استحال دما ثم منيا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزاء
الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا
لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من
ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر [illegible]
[illegible]
[illegible]
ومنها انه لو صحت الاعادة بالتفسير المذكور لصح ان يكون الانسان
من غير اب وام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما
بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه ان يكون
تكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وايضا نحن نعلم بالضرورة
ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان تصير نباتا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الانسان
او نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به فيصير دما ثم منيا ثم يقع
في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا تصير انسانا والجواب عنه انا لا نم
بطلان التالي قوله اولا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه قلنا
ان اريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فنسلم ولا سفسطة
فيه وان اريد تردد الذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان
الاناسي الموجودة الآن انما تكونت من الاب والام فاذا خرق الله تعالى
العادة بايجاد انسان من غير اب وام اسلب عند العلم من العقل والخلقة
وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان
تصير نباتا الخ ممنوع بل المعلوم لنا هو ان العناصر اذا استحالت في
الاطوار المذكورة تصير انسانا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به

DİZİN

Âdâbu'l-bahs 28, 29, 38
Alaattin Efendi Tekkesi 26
Ali el-Kürdî 31, 32, 40, 42
Ali Tûsî 17, 18, 45, 47
Âmirî 15
Apollonios 50
Apollonios el-Mahrûtât 50, 200
Aristoteles 50, 86, 98, 102, 232
Atâî 20, 55
Batlamyûs 50
Beyzâvî 29, 39, 41, 42
Birgivî 29, 35, 36
burhân-ı temânû' 35
Celvetî 26, 27, 33, 57, 58, 59
Cürcânî 23, 49, 64
Çağmînî 29, 32, 39
Damat İbrahim Paşa 30
Dârendevî 31, 32, 34, 40,76
Debûsî 49, 272
Devvânî 37, 38, 39, 50, 96
Ebû Bekir Zekeriya Râzî 50, 98
Eflâtun 50, 122, 176
Eş'arî 31, 51, 84
Fahreddin Râzî 23, 34, 50, 98
Fârâbî 15
Fâtih Sultan Mehmed 17, 55
Fenârî 38
Galen 49, 86, 272
Gazzâlî 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 39, 45, 47, 49, 56, 57, 62, 68, 172, 174, 234, 236, 238, 240, 246, 250, 272
Hayâlî 31, 38
Hekimşâh 20
el-Hilâfiyyât 17, 20, 58
Hocazâde 17, 18, 19, 20, 22, 23, 26, 39, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 56, 57, 62, 66, 240
Hüdâyî Asitânesi 25, 27
Hüseyin Halîmî 49, 250
Hüseyin Vassaf 24, 27
Ikdu'l-cumân 30, 55
İbn Rüşd 55, 57
Îcî 23, 29, 38, 50
İbn Rüşd 15, 16, 17, 18, 21, 22, 45, 47
İbn Sînâ 15, 50, 166, 178, 180, 192, 232, 284
İlk İlke 46, 68, 72, 74, 98, 116, 118, 122, 124, 128, 130, 154, 156, 158, 240
Kâdîzâde Rûmî 29, 32, 39
Karabâğî 19, 46, 47, 56
Kâtip Çelebî 17, 18, 19, 20, 32, 40, 57
Kazvînî 34, 38, 42
Kemalpaşazâde 18, 19, 20, 23, 46, 47
Kindî 15
el-Mâcestî 50, 200
Mestçizâde 17, 20, 30, 58
Meşşâî 20, 232, 247
Mevlevî 27
Mirzâ Can Hâşiyesi 29
Mûsâ Kazım Efendi 21, 46
Mutavvel 29, 42, 43
Mu'tezile 51, 64, 84
Müeyyedzâde 20
Nakşibendî 27, 33
Nasîrüddin Tûsî 23
Nev'î 20, 164
Nisbet-i hükmiye 29, 31, 34
Râğıb el-İsfehânî 49
Râvendî 21
Risâletü'l-müfrede 31, 32, 35, 39
Riyâziyyûn 50, 212
Saçlı İbrahim Efendi 25, 26
Sühreverdî 50
Süleyman Hasbî Efendi 20
Şemsiyye 34, 38
Tabîiyyûn 20, 212
Tasavvuf 28, 30, 64
Teftâzânî 23, 29, 31, 35, 36, 37, 41, 42
Tehâfütü'l-felâsife 15, 17, 18, 19, 56, 57
Tehâfüt-i Hekimşâh 20
Tehzîbu'l-Mantık 29, 33, 36, 37
Tehâfütü't-Tehâfüt 15, 45, 57
Vanizâde 26
ez-Zahîra 17, 18, 19